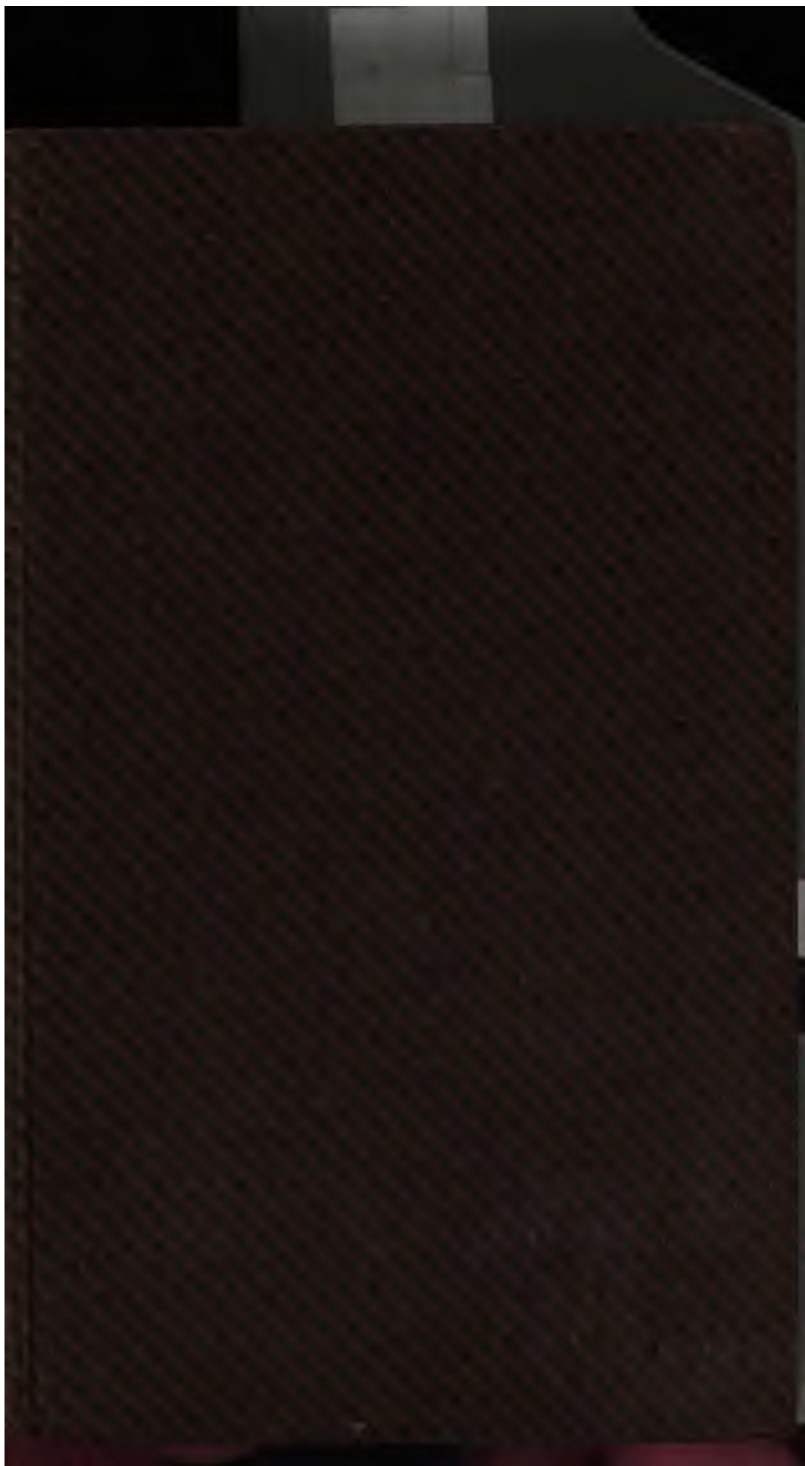
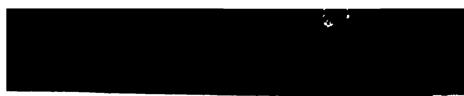




[redacted]

89 4to 10

…yez le jugement que Bayle porte de cet ouvrage
…uv. de la république des lettres, d'Octobre 1684. art. 7.
…ag. 862. 863. 864. Tom. 2.

le P^re. par Noël Aubert de Versé –

T.

Bibliographie n° 625.

L'IMPIE CONVAINCU,

OU

DISSERTATION

CONTRE

SPINOSA.

Dans laquelle l'on refute les fondemens de ſon Atheiſme.

Noël Aubert de Versé

L'on trouvera dans cét Ouvrage non ſeulement la refutation des Maximes impies de Spinoſa, *mais auſſi celle des principales hypotheſes du* Carteſianiſme, *que l'on fait voir être l'origine du* Spinoſiſme.



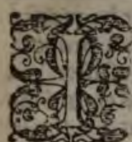


A AMSTERDAM,
Chez JEAN CRELLE, Imprimeur ſur le Déventer-houtmarkt.

MDCLXXXV.

[illegible]

AVERTISSEMENT.


L n'y a rien au monde de plus pernicieux que l'erreur, lorsqu'elle se glisse dans la societé humaine sous le manteau & l'habit de la verité. Il n'y a point de desordres & de ravages qu'elle n'y cause en cet état-là. Elle en infecte universellement toutes les parties. Des classes de Philosophie elle passe aux Ecoles de Theologie, de-là elle monte dans les chaires de l'Eglise, d'où les peuples credules la succent, & corrompent par là toute leur raison, & ce qui est de plus deplorable, toute la conduite de leur vie. Cela est si vrai, que les plus legeres erreurs en Philosophie, & les plus innocentes en apparence ont toûjours avec le temps ces suites si facheuses. Il semble qu'il n'y a rien de plus innocent que cette pensée par exemple, que ce que nous appellons Espace soit une veritable substance corporelle. Cependant cette erreur si legere en apparence, fait tous les jours des Spinosistes, comme je le montre dans cet ouvrage, en les obligeant à ne reconnoître point d'autre substance que celle-là, parce qu'elle leur paroît absolument infinie, & à lui donne tous les attributs que l'on donne ordinairement à la Divinité même. En effet si l'espace étoit une veritable substance, elle seroit infinie, & l'unique par consequent, qui existeroit par elle-même. Qu'y a-t'il encore de moins dangereux en apparence que ce sentiment, que la conservation des êtres créez n'est autre chose que l'acte continuel

de leur premiere production ? Cependant j
fais voir evidemment que cela conduit a
Spinosisme. Je pourrois apporter beaucou
d'autres exemples, si je le jugeois à propos
mais ces deux suffisent pour justifier m
proposition; & nous apprendre en mêm
temps combien nous devons nous garder d
tomber dans l'erreur, quelque apparenc
de verité qu'elle emprunte pour s'insinue
dans nos esprits. Nous devons pratiqu
aussibien en matiere de Philosophie cet
belle leçon que J. C. nous donne au suj
de la religion; qui est de nous garder d
faux Docteurs & des faux prophetes, q
viennent à nous en habit de brebis, & n
sont pourtant au dedans que des loups ravi
sans. Tel estoit un Spinosa, qui n'a propos
son Atheïsme que sous les couleurs & l
apparences de la verité, ou de ce qui pass
encore aujourd'hui parmi presque toutes l
Ecoles Chrétiennes pour la verité mêm
Car d'un côté il l'a bâti sur des maxim
authorisées depuis je ne sçai combien de sie
cles parmi les Philosophes Chrétiens, & re
çûes generalement pour des axiomes, & l
premiers principes, & de l'autre sur l
nouveaux sentimens d'une nouvelle Philo
sophie, qu'il voyoit s'introduire agreabl
ment dans le monde, & chez les plus beau
esprits, & les plus éclairez du siecle. En effe
à lire la premiere partie de la morale de Spi
nosa, où il ne parle que de Dieu, & de s
puissance infinie, & de sa souveraine inde
pendence, qui ne le prendroit pour un ve
ritable Philosophe, & pour un Docteur d
la verité ? Ces grands noms neanmoins
ce

ces noms ſacrez, ces termes ſaints & religieux ne cachent que l'Atheïſme le plus abominable qu'on pût inventer, & ſe reduiſent tous à nous faire adorer la nature & tout ce qui en fait partie, c'eſt-à-dire, nous mêmes, auſſibien que les pierres & les plus vils animaux, en la place du vrai Dieu, & de l'Autheur de la nature même.

De-là l'on peut juger combien il eſt important d'examiner ſoigneuſement toutes choſes, juſqu'à ces grandes hypotheſes reçûes pour des axiomes dans les Ecoles; & de ne les adopter jamais qu'aprez avoir bien conſulté ſa raiſon, & peſé meurement toutes les conſequences qu'elles peuvent naturellement renfermer. Quand nous ferons cet Examen, nous trouverons aſſurement qu'on nous a bien trompé, & que l'on nous vouloit faire recevoir pour premiers principes des choſes ou evidemment fauſſes, ou pour le moins des choſes qui ont encore beſoin d'autres principes plus certains, afin de ſe ſoûtenir. C'eſt là cette liberté d'eſprit qui nous eſt ſi neceſſaire, & ſi avantageuſe dans la recherche de la verité. Mais ce n'eſt pas dans les Ecoles qu'elle ſe trouve. Il n'y a que l'autorité qui y regne, & ceux qui en ſont les maîtres voudroient bien l'etendre encore plus loin, & ranger toute la nature ſous ſon obeïſſance. Mais le temps n'en eſt plus, & l'on ſe laſſe d'avoir ſouffert ſi long temps une tyrannie ſi inſupportable. Car aprez tout nous ſommes dans un ſiecle où la Philoſophie qui s'y

est renouvellée d'une maniere admirable, se donne un peu plus d'effort & de liberté, qu'elle n'en avoit au temps passé, lorsque la barbarie scholastique la tenoit dans la servitude, & dans l'obscurité, & la faisoit gemir sous la tyrannie d'un monde ignorant, aveugle & cruel tout à la fois. Cependant cette liberté dont elle s'est mise en possession est encore fort bornée, & n'a pas tout le champ ni toute l'etenduë qu'elle merite d'avoir. L'autorité fait encore mille efforts pour la detruire, elle lui suscite sans cesse un nombre infini d'ennemis qui la lui disputent continuellement, & qui tâchent de replonger cette illustre afranchie dans son premier esclavage. J'avouë que chacun a droit de penser ce qu'il voudra, & de censurer même toutes les pensées d'autrui. Mais cela se doit toûjours faire sans violence, & sans tyrannie sur les esprits. Lorsque l'on en vient à cette extremité ce n'est plus raisonner, ni philosopher, c'est faire le tyran, & le faire sur des sujets qui ne soufrent rien si impatiemment que la contrainte. Les hommes peuvent bien par la force regner sur les corps, mais ils ne sçauroient jamais regner par elle sur les esprits. La gloire & le pouvoir de regner sur eux n'appartient qu'à la raison même. C'est là son privilege & son caractere Et quand elle se decouvre à l'ame elle s'en rend la maîtresse malgré toutes ses oppositions. Il n'en est pas de même de la contrainte & de la violence que l'autorité des hommes veut exercer sur elle. Plus elle fait d'efforts afin d'inspirer ses sentimens, & plus l'ame les rejette & les deteste.

Sou-

Souvent même la verité en soufre. Car cette antipatie naturelle que nous avons pour l'autorité, quand elle veut agir en maîtresse est souvent un obstacle à sa lumiere, & est cause que l'on s'endurcit dans l'erreur.

Mais si la liberté d'esprit est si necessaire en toutes choses, elle l'est bien plus dans la matiere que je traite ici. Et s'il n'y a point d'occasion où nous ne devions en faire usage, c'est en celle-ci que nous le devons faire plus que jamais, sans craindre si fort la critique d'une infinité de genies, dont les moins sensez sont toûjours ceux qui l'exercent le plus impitoyablement sur tout ce qu'ils entendent & n'entendent pas. Car enfin il ne s'agit pas de moins ici que de la defence de la premiere & de la plus grande de toutes les veritez, sçavoir de l'existence de Dieu, laquelle est le fondement de toute la religion, & de toute la societé des hommes. Or s'agissant d'une chose de cette consequence-là, il n'y a personne au monde qui n'ait droit d'en prendre la defence en main, & de repousser selon les lumieres qu'il a, & les meilleurs moyens qu'elles peuvent lui suggerer, afin d'en venir heureusement about, les attaques sacrileges des Impies & des Athées, qui osent insolemment nous la disputer. Si donc chacun doit être reçû à defendre cette cause, il est juste qu'on lui laisse une grande liberté de choisir ce qu'il jugera le plus propre, & le plus capable de servir à son dessein. Ce champ doit être vaste & libre, afin de s'y tourner de tous côtez, d'y prendre ses avantages, & parmi tant de sorte d'armes que l'on peut y trouver,

essayer celles dont l'on attaquera mieux son ennemi, & dont l'on se defendra mieux de ses coups. Sans cette liberté l'on ne peut pas bien traiter cette matiere, ni se mettre assez à couvert des attaques & des insultes de l'impieté. L'on peut même se trouver dans l'impossibilité de la refuter comme il faut. Car s'il n'y a qu'une hypothese à suivre, & sur laquelle l'on doive defendre l'existence d'un Dieu, il pourroit bien arriver qu'on succomberoit en ce combat, vôtre hypothese estant fausse & insoûtenable. Mais si au lieu d'une vous avez la liberté d'en suivre encore une autre, & toute contraire, il est presque impossible que quelqu'une ne reüssisse : & il est fort facile alors d'en juger par la comparaison mutuelle qu'on en peut faire. Seroit-il juste que l'opiniâtreté de quelques-uns & leur attachement à un seul sentiment fit triompher l'impieté, & que la cause de Dieu dependît ainsi du caprice de quelques esprits entêtez de leurs maximes? Non assurement. Or quand j'examine les differentes hypotheses sur lesquelles l'on peut combattre l'atheïsme, & defendre l'existence de Dieu, je n'en trouve que trois principales.

I. hypot. La premiere est celle de ceux qui croyent que le monde, & sa matiere ont esté tirez du neant par la puissance infinie du souverain Etre, du premier Etre, seul eternel & independent; & c'est là l'hypothese de la plûpart des Theologiens & Philosophes Chrestiens.

II. hypo. La seconde est celle de ceux qui posent deux êtres, ou deux substances increées, eternelles & independentes quant à leur simple exis-

existence, quoique fort differemment, dont la premiere est Dieu, l'Etre infiniment parfait, tout puissant, & le principe de toute perfection ; & la seconde, la Matiere, l'être essentiellement imparfait, sans force, sans vie, sans connoissance, capable neanmoins de toutes ces perfections par l'impression de Dieu, & ses operations sur elle. Et c'est là l'hypothese de tout ce qu'il y a jamais eu de Philosophes & de Theologiens dans l'antiquité, & celle que je suivrai.

La troisiéme hypothese est celle qui n'etablit ni la creation de la Matiere du monde, ni son existence eternelle, & c'est celle de tous ces Philosophes & Theologiens qui tiennent que le monde & sa production n'est autre chose qu'une emanation de la substance divine, par laquelle il s'est fait qu'une partie d'elle-même s'est formée en monde. C'estoit là le sentiment des anciens Gnostiques, celui des Priscillianistes, & c'est celui de la plûpart des Cabbalistes, des nouveaux Adamites ou illuminez, & d'une infinité de Philosophes de l'Asie & des Indes. Toutes ces hypotheses sont bien differentes, & bien opposées, mais les unes plus & les autres moins. Il n'est pas difficile en jettant les yeux dessus, d'en voir la force ou la foiblesse. Je commencerai par l'examen de la derniere *III. hyp.*

Il est evident à tout homme d'esprit, & qui a de la penetration qu'elle est absolument insoûtenable. Premierement elle se détruit elle-même. Car par la Divinité nous entédôs l'Etre infiniment parfait. Or si nous estions une emanation de la substance divine nous serions aussi une substance infiniment parfaite,

faite, & il n'y auroit aucune imperfection en nous, ni en tout ce que nous voyons. En second lieu elle ruine invinciblement l'hypothese de l'immensité de Dieu. Car il ne peut y avoir d'emanation hors d'un être immense & infini; ce mot signifiant qu'une chose estant en un tel lieu, & ayant de telles bornes, pousse comme hors de soi quelque partie de sa substance. Par consequent la production du monde ne pourroit être qu'une production ou une operation immanante de la Divinité.

Examen de la I. & II.

De la troisiéme je passe à la premiere, & je dis que quoi qu'elle soit aujourd'hui la plus commune, & la plus universellement reçûë, & même la plus conforme en apparence à l'idée que nous avons de la puissance infinie de Dieu, elle n'est pas pour cela la plus sure & la plus commode à mon jugement, que je soûmets cependant aux esprits plus eclairez que le mien, pour repousser les traits de l'Atheïsme. Je ne dirai pas qu'il y a une distance infinie entre le neant & l'être, car on peut repondre que la puissance de Dieu estant infinie, il lui est facile d'atteindre à cette distance, & d'en tirer ce qu'il lui plaira. J'apporterai d'autres raisons dans mon ouvrage qui me rendent cette creation du neant peu probable & fort suspecte. Je me contente de dire ici, que cette hypothese est une chose fort nouvelle au monde, & qu'elle n'est née que quelques siecles même aprez J. C. Car je remarque que Tertullien est le premier qui l'a soûtenuë contre un autre Philosophe Chrétien, qui defendoit l'existence eternelle de la matiere. Elle

estoit

estoit inconnuë à tous les anciens Philosophes, de quelque secte qu'ils fussent, à ceux même qui estoient les plus grands & les plus zelez defenseurs de l'existence d'un Dieu, comme Anaxagoras, Parmenides, Melissus, Platon, tous les Stoïciens. Cette maxime que *de rien il ne se fait rien* passoit universellement pour un axiome incontestable, pour un principe commun,& avoué de tous,pour une chose en un mot evidente de soi-même.

Non seulement tous les Philosophes demeuroient d'accord de cet axiome, mais même j'ose bien dire queMoyse l'a réconnu. Car il raconte de telle maniere la creation du monde, qu'il fait assez entendre qu'il y avoit une matiere informe qui préexistoit. Ce qui fait dire à St. Paul aux Hebreux, *que Dieu a tiré les choses visibles de celles qui ne l'étoient pas*. Le terme de *créer*, dont on appuye cette hypothese; ne signifie rien de semblable en quelque langue que ce soit. Chez les Grecs, les Hebreux, & les Latins il signifie simplement *faire, produire, ordonner*, quelquefois *engendrer*. Jamais les anciens n'y ont attaché cette idée du neant, que nous y attachons aujourd'hui, & que nous n'y attacherions jamais si l'on ne nous l'avoit inspirée auparavant. Il a falu prevenir nôtre esprit de cette pensée-là avant toutes choses, aprez quoi il lui a esté facile de l'attacher à ce terme. Puis cette idée y ayant esté une fois ainsi attachée, l'on s'est servi de lui dans la suite, pour la prouver & l'appuyer.

Lorsque j'entrepris de refuter Spinosa je voulois le faire sur cette hypothese: & il faut que je l'avouë ici, c'est que je l'ay tournée

en

en cent manieres, pour tâcher de me la bien persuader s'il estoit possible. Je l'ai examinée fort longtemps avec une application extreme. J'en ai pesé les avantages & les defauts, & je les ai côparez ensemble pour voir si elle étoit la plus raisonnable. Mais aprés tout je n'ai pû me satisfaire là dessus. Ma raison n'a pû s'y rendre, & j'y ai toûjours trouvé une resistance insurmontable. Je n'ai pû voir en un mot côment supposé que Dieu fût le seul être qui a existé de toute éternité, & que le monde avant sa creation ne fût qu'un pur neant, l'on n'est pas forcé d'avouër que tout est Dieu, & qu'il a tout tiré de sa propre essence. Quelqu'effort d'esprit que je fasse encore à present, je n'en sçaurois tirer d'autre consequence. Ce n'est point entêtement qui me fait parler ainsi ; car je puis dire sincerement que j'ai l'esprit sur ce sujet tout-à-fait libre & sans prejugez. D'ailleurs j'ai reconnu par experience que c'est peine perduë que de supposer cette creation de rien, en parlant à des Athées qui s'en raillent quoiqu'on dise pour l'appuyer. Mais je les ai toûjours vû dãs des embaras effroyables, & reduit à un silence hôteux, quãd dans la supposition de l'existence d'une matiere éternelle, qu'on leur accorde, on resout clairement toutes leurs objections impies contre l'existence d'un Dieu superieur à la Matiere. Je ne pretens pas pour cela que mon exemple fasse loi aux autres. Au contraire je souhaite que ceux qui tiennent cette creatiõ du neant me puissent côvaincre d'erreur. Je consens donc qu'on côbatte mon sentiment, pourvû que ce soit par des raisons claires, sans user de declamation, & en repondant solidemment à mes difficultez.

L'IM-

L'IMPIE CONVAINCU,

ou

Dissertation contre Spinosa,

Dans laquelle l'on refute les Fondemens de son Atheïsme.



LE but & le dessein de cét Impie est de montrer qu'il n'y a point d'autre Dieu que la Nature, que l'Univers, ou la Matiere, si vous voulez; que c'est elle seule qui est Substance, qu'elle existe seule de toute necessité, & que cette Substance unique est absolument infinie, c'est-à dire, doüée d'une infinité d'attributs infiniment parfaits, comme par exemple infinie en étenduë, infinie en pensée: sibien qu'il n'y a rien dans la Nature, non pas un grain de sable, un cheveu, un atome, qui ne soit non seulement quelque étendüe, mais aussi quelque pensée. *Systeme de Spinosa, & son but.*

Afin de prouver ce sentiment il se

ſert de deux moyens : Car comme il ſçavoit que parmi ceux qui tiennent qu'il y a un Dieu réellement diſtingué de la Matiere, les uns croyent que ce Dieu l'a créé de rien, lui ſeul exiſtant avant qu'il la créât, & les autres ſuppoſent que la Matiere exiſte de toute neceſſité auſſi bien que Dieu, & que ſans recourir à la Creation l'on peut fort bien défendre l'exiſtence de l'Eſtre infiniment parfait: il attaque d'abord les premiers, & tâche de faire voir que la creation, ou production des Subſtances, ou de la ſubſtance abſolument priſe, eſt une choſe impoſſible & qui implique contradiction. Et parce qu'il n'auroit rien avancé s'il ne détruiſoit auſſi l'opinion de ceux qui ſuppoſant une Matiere éternelle, ſoûtiennent neanmoins qu'il y a encore une autre ſubſtance infiniment parfaite, & qui peut diſpoſer en ſouveraine maîtreſſe de la Matiere, il tâche de prouver contr'eux qu'il ne faut admettre que l'exiſtence d'une ſeule ſubſtance, & que toute ſubſtance qui exiſte independemment & neceſſairement eſt abſolument

lument infinie, & souverainement parfaite, que par consequent il n'y a point d'autre Dieu à reconnoître qu'elle seule. Voyons les efforts que va faire ce profane. J'ay dit que je laisserai à-part l'hypothese de la creation de la Matiere, & que j'employerai celle d'une Matiere éternellement existente. Si dans cette hypothese je resous clairement toutes les difficultez de nôtre Athée, & si je puis solidement deffendre l'Existence d'un Dieu separé & distingué de la Nature, ou de la Matiere, que Spinosa appelle toûjours du nom de *Dieu*, il faudra avoüer qu'elle est preferable à celle qui ne le peut pas faire, ou ne le fait pas si bien.

J'ay dit que je ne voyois point d'hypothese plus difficile à attaquer que celle-là, qui suppose une Matiere éternelle, ni plus propre à réfuter invinciblement l'impieté de Spinoza: car si l'on y prend garde, tous ses plus grands efforts ne se tournent que contre la possibilité de la Creation. Sa seconde Proposition tend là: *Deux Substances*, dit-il, *qui ont des Attributs essentiellement*

A 2 *diffe-*

differens les uns des autres n'ont rien de commun entr'elles : or les choses qui n'ont rien de commun entr'elles ne peuvent jamais être causes l'une de l'autre, autrément elles pouroient être connuës mutuellement l'une par l'autre, comme l'on connoît la cause par l'effet, & l'effet par la cause, car l'une d'elles seroit cause, & l'autre l'effet : or il est certain que des choses qui n'ont rien de commun entr'elles, n'ont rien par consequent par qui elles puissent être connuës l'une par l'autre. Je veux dire, que l'Idée de l'une ne renferme jamais l'Idée de l'autre. Cela étant il n'y a point de Creation : car Dieu & la Matiere n'ont rien de commun entr'eux ; Dieu ayant des Attributs essentiels, differens de ceux de la Matiere, Dieu étant incorporel, selon les Ecoles, & la Matiere étant le corps & l'étenduë même. Dieu donc n'a pû être la cause de la Matiere. Cela paroît avoir beaucoup de force. Mais quand Spinosa vient à prouver qu'il n'y a dans la Nature des choses qu'une seule Substance, c'est là où il échouë. Car soit, lui dit-on, que Dieu n'ait pas créé la Matiere,

s'en-

s'ensuit-il pour cela qu'il n'existe point? est-ce que Dieu & la Matiere ne peuvent pas exister tout à la fois? celui-là comme l'être tres parfait, & celle-ci comme le plus imparfait; celui-la comme le Principe du mouvement, de la vie, de la pensée, & celle-cy comme le sujet qui reçoit tout cela de la main de Dieu. Spinosa poursuit donc sa pointe ainsi: *Deux ou plusieurs Substances d'un même attribut, d'une pareille nature, ne sçauroient exister tout à la fois.* Comment cela? *Parce que*, dit-il, *s'il y en avoit deux ou plusieurs, distinctes l'une de l'autre, il faudroit qu'elles le fussent ou par la diversité de leurs attributs essentiels, ou par la diversité de leurs modifications, ou de leurs qualitez modales; or si elles étoient seulement distinctes par la diversité de leurs attributs essentiels, ce seroit conceder qu'il n'y en pouroit avoir qu'une d'un seul attribut. Et si elles se distinguent seulement par la diversité de leurs modifications, ou proprietez modales: donc comme la substance est toûjours naturellement & originellement avant ses modifications, puisque du moins c'est ainsi que naturellement on la* *Prop. 4.*

conçoit, il s'ensuit donc qu'étant simplement & nüement considerée en elle-même, c'est à-dire, sans raport à ses qualitez modales, & dans la juste & veritable Idée de Substance, dont l'essence est d'exister en soi, & ce qui se conçoit par soi-même, c'est-à-dire, dont l'Idée & le concept n'a pas besoin de l'Idée d'une autre, afin qu'on la puisse concevoir : elle ne sera point distinguée d'une autre substance, & par consequent il n'y en aura qu'une seule qui existera. Il s'en faut beaucoup que tout ce raisonnement là approche du premier: car ce n'est qu'un pur sophisme, & même un sophisme fort grossier, ou s'il y a quelque subtilité, ce n'est qu'une subtilité Logique ou Metaphysique qui appartient au traité des precisions mentales, & de l'univocation ou bien de l'Analogie de l'être, & de la substance au regard de leurs inferieurs. *S'il y avoit*, dit-il, *deux Substances distinctes qui existassent dans la Nature, elles sont donc distinctes entr'elles, ou par la diversité de leurs attributs essentiels, ou par la seule diversité de leurs modifications?* Mais pourquoi seront-elles seulement distinguées

par

par la diversité de leurs attributs, ou de leurs modifications? ne peuvent-elles pas l'être sans cela? parce que quoi qu'elles soient de même nature, & de même attribut, elles sont neanmoins separées de lieu, l'une d'avec l'autre: & parce que même les modifications de l'une lui sont si essentielles & si propres, que l'autre n'y peut rien pretendre? Spinosa a bien vû l'écueil où il se brisoit, car sa Majeure devant être universelle, & conçûe ainsi: *s'il y avoit dans la Nature deux Substances distinctes l'une de l'autre, elles devroient seulement se distinguer ou par la diversité d'attributs, ou par celle des modifications:* il n'a eu garde de parler ainsi, ni de proposer sa Majeure en ces termes; car il voyoit bien que c'étoit là justement ce qu'il auroit dû prouver, & non supposer. Il l'a donc proposée d'une maniere ambiguë, en omettant le mot de *seulement*, qui fait toute la difficulté: Cela paroît par la Mineure, car il n'y dit pas comme il avoit fait en la Majeure, *Si ces deux Substances sont distinguées l'une de l'autre par la diversité d'attributs*; mais il y

ajoûte le mot de *ſeulement*, qui devoi être mis auſſi dans la Majeure; *Si*, dit il, *deux Subſtances diſtinctes l'une de l'au tre le ſont ſeulement par la diverſité de leur attributs; donc l'on concede qu'il n'en ſçau roit exiſter qu'une ſeule de même attribut & jamais deux, trois, quatre, &c.* Mai qui t'a accordé, impie, qu'il n'y a qu la ſeule diverſité d'attributs qui puiſſ diſtinguer les Subſtances? c'eſt là ce qu tû devrois invinciblement prouver, a lieu de faire le Sophiſte; en faiſant ſem blant neanmoins de nous apporter de demonſtrations de Geometre. Il di bien qu'il n'y a rien hors de l'eſprit qu les Subſtances, & leurs qualitez, pa qui les choſes ſe peuvent réellement di tinguer. Je le veux. Auſſi Dieu qui e une Subſtance, & la Matiere inform qui en eſt une autre, ſe diſtinguent pa leurs propres Subſtances, l'une étan dans un lieu, & l'autre dans un autre.

Il y a plus, c'eſt que cét Athée n ſçauroit jamais prouver que la ſeule d verſité des modifications ne puiſſe leg timement faire une diverſité & une di tinction de Subſtances, pourvû que ce

Sub

Substances soient separées, ou du moins separables les unes d'avec les autres. Car ce qu'il dit *que les modifications étant aprés la Substance, & la Substance avant elles dans l'ordre de la nature; que donc en n'envisageant point cette diversité de modifications, qui distinguent les Substances, on n'envisage par consequent qu'une seule & même Substance*; n'est qu'une subtilité de Logicien, par laquelle on conçoit l'être & la Substance même comme quelque chose de commun à Dieu & à la Creature, dans l'Idée abstraite & la notion precise de l'être & de la Substance que l'esprit s'en forme, ce qui ne fait rien à la chose même, & n'emporte jamais que ces deux êtres ne soyent pas essentiellement differens & distincts les uns des autres, par leurs autres attributs, & leurs qualitez propres: tout de même que je conçoi fort bien par une Idée abstraite la raison comme un attribut general, que j'apperçoi également en Pierre & Jaques, & que j'apperçoi comme la premiere & la base de toutes les autres qualitez personnelles qui les rendent differens

l'un d'avec l'autre: ſans que pour cela ma notion & mon Idée confondent réellement Pierre avec Jaques, ou que de-là j'en puiſſe inferer qu'ils ne ſont qu'un ſeul homme. Si je puis donc ſeparer par l'eſprit toutes les proprietez perſonnelles de Jaques & de Pierre, qui les diſtinguent entr'eux, & les concevoir tous deux comme égaux en cette premiere & fondamentale qualité, qui eſt la raiſon, ſans que cette ſeparation mentale, & cette uniformité d'Idée, où je voy Pierre & Jaques, les faſſe devenir un ſeul & même homme: Je puis par conſequent auſſi conſiderer Dieu & la Matiere dans cette Idée abſtraite & preciſe de Subſtance, c'eſt-à-dire dans l'Idée d'une choſe qui exiſte en ſoi & de ſoi, ſans que pour cela ces deux choſes ceſſent d'être ce qu'elles ſont, c'eſt-à-dire, deux Subſtances veritables, & réellement diſtinctes l'une de l'autre.

Enfin nous pouvons dire hardiment à cét Impie, que Dieu a des attributs eſſentiels differens de ceux de la Matiere, quoi qu'il y ait en l'un & en l'autre un ſemblable attribut, ſçavoir l'étenduë.

duë. Car pour la Penſée, je ſoûtiens qu'elle n'eſt qu'un pur accident à la Matiere; mais à l'égard de Dieu c'eſt un attribut eſſentiel à ſa Subſtance, & ſans lequel elle ne peut être, ni ſe concevoir. Je dis encore que comme Dieu eſt l'Eſtre ſouverainement parfait, l'Eſtre infiniment parfait, il y a ſans doute une infinité d'attributs parfaits & eſſentiels a ſa Subſtance qui nous ſont inconnus: Car aprés tout nous ne connoiſſons que tres-imparfaitement ce ſouverain Eſtre, nous ne nous connoiſſons pas bien nous même, comment donc connoîtrions nous parfaitement celui qui nous a formé, & en comparaiſon duquel nous ne ſommes que poudre & cendre? Pourquoi ce miſerable ne s'eſt il jamais mis en peine de prouver que Dieu ne poſſedoit pas d'autres attributs que la Matiere; car il n'ignoroit pas que ſes Adverſaires lui en attribuent une infinité d'autres differens de ceux de la Matiere?

Voici un autre effort de Spinoſa, *Toute Subſtance*, dit-il, *eſt neceſſairement infinie.* Pourquoi cela? *parce qu'il n'en* *Prop. 8.*

n'en peut exister qu'une seule d'un même attribut suivant la preuve precedente. Mais cette preuve est nulle, elle est détruite. *Hébien*, dit-il, *on ne peut nier qu'il n'y ait une Substance. Or cette Substance est finie ou infinie.* Tout doucement, car il y a deux sortes d'infinis. Mon esprit conçoit un infini en étenduë, & un infini en qualités, & en perfections : dequel infini parle-tu? *Je parle*, dira quelqu'un pour lui, *de l'infini en étendue.* Soit, je dis que cette Substance qui existe est finie en étenduë, ou d'une étenduë finie. Comment, dit-il, cela peut-il être? *car ce qui est fini doit être borné par quelqu'autre chose de même genre, & fini aussi bien que lui.* Je le veux encore, il s'ensuit de-là seulement, que l'étenduë de la Matiere est bornée par celle de Dieu, & l'étenduë de Dieu par celle de la Matiere : mais avec cette difference, que celle de Dieu peut agir en des manieres infinies sur l'étenduë de la Matiere, l'éloigner, la diviser, la dissiper comme il lui plaira. Je remarque encore ici un Sophisme, & de la mauvaise foi chez

nôtre

ôtre beau Geometre. Dans ses defi-
tions, en donnant celle du fini, il
oit dit, *Une chose est dite finie en son
nre lorsqu'elle se peut terminer par une
tre de même nature: ainsi un Corps est
t fini en etenduë, parce que l'on en peut
ujours concevoir un plus grand.* Il suffit
onc qu'on puisse concevoir quel-
'autre nature qui borne celle qu'on
t finie, quand même elle ne seroit
as effectivement & actuellement bor-
ée par une autre. Mais ici il change
e langage, il ne dit plus qu'une chose
t dite finie laquelle se peut terminer
u borner par une autre, mais *laquelle
doit borner par une autre*; comme s'il
oit absolument necessaire qu'il en
istât une autre pour la borner actuel-
ment: & que ce ne fût pas assez que
esprit en pût concevoir une autre ca-
able de la borner actuellement, si elle
enoit à exister. Que ne s'en tenoit il à
premiere definition? *Une chose est
ite finie en son genre, laquelle peut être
rnée par une autre de même nature.*
'est donc assez qu'elle soit bornée en
le-même, & qu'elle le puisse être en-
core

core par une autre, si elle existoit, que ne s'en tenoit-il à sa premiere notion ou idée du *fini*, quand il le definissoit par rapport à l'esprit. *Un corps est dit fini, parce que l'esprit en peut toûjours concevoir un plus grand.* C'est donc encore assez que l'esprit puisse concevoir une autre étenduë, comme bornant celle qu'on dit *finie*, pour pouvoir dire qu'elle est *finie*, bien que cette autre étenduë n'existe pas actuellement.

Sch. 1. Mais, dit-il, *être infini, ou dire qu'une chose est infinie, c'est une affirmation absoluë de son existence: au lieu que de la dire finie, c'est une negation en partie, qui n'est que dans l'esprit; par consequent la seule definition de la substance* (substance Prop. 7. est une chose dont l'essence renferme l'existence comme necessaire) *doit nous la faire considerer comme infinie.* Quel langage est cela? *être fini c'est une negation en partie; être infini c'est une affirmation absoluë de l'existence d'une chose.* En verité si les Athées & les Impies ne raisonnent jamais mieux que cela, & s'ils ne tiennent un autre langage, ils se rendront furieusement ridicules, &

l'on

l'on aura bien raison de les traiter de fous & d'extravagans, qui ne sçavent pas même parler. Car enfin ce que dit ici l'infame Spinosa est un pur galimathias : l'on ne sçait ce qu'il veut dire par ses *negations en partie, & ses affirmations absolues*. Ne pensez pas que les scholies & ses commentaires expliquent ces grands mots, ces mots mysterieux, ces mots qui transforment toute la nature en un être infini, & Spinosa par consequent, entant qu'il est partie de cette nature ? tâchons neanmoins à deviner ce qu'il a voulu dire. Peut-être pretend-il que la seule conception ou idée de l'existence d'une chose, quelle quelle soit, ou se puisse concevoir, emporte son infinité. Si c'est là ce qu'il a voulu dire, il a dit la plus grande de toutes les impertinences. Car au contraire la simple notion de l'existence d'une chose ne la fait à parler proprement ni *finie*, ni *infinie*. Elle ne se conçoit telle que par le raport que l'esprit en fait avec d'autres, s'il en trouve à qui la comparer. Si Spinosa répond, qu'il n'entend parler

que

que de l'existence de la *Substance*, c'est une autre impertinence qu'il a avancée. Car il n'y a rien de plus faux, & c'étoit là ce qu'il falloit demontrer, & non supposer. Admirez, je vous prie, la grande subtilité de ce Juif Apostat. Il veut demontrer, (car tout se demontre chez cét habile Geometre; ou plûtôt tout se démonte chez lui à bien parler) il veut demontrer, dis-je, que toute substance est infinie. Et comment le fait-il? *Parce que*, dit-il, *affirmer simplement & absolument qu'une substance existe, c'est affirmer qu'elle est infinie.* Que dites-vous d'une preuve si merveilleuse? Toute substance est infinie, parce que dire qu'elle existe, c'est dire qu'elle est infinie. Elle est infinie, parce qu'elle est infinie.

Il faut pourtant avouër qu'il y a quelque raison cachée ici, mais c'est en un autre sens que celui de Spinosa. Car en effet quand l'esprit conçoit simplement une substance, ou son existence, il ne lui donne point de bornes, & à cét égard elle n'est point finie, mais il ne lui donne point aussi d'étenduë infinie.

finie. Ce n'eſt qu'une Idée abſtraite d'un être qui exiſte en ſoi même.

Mais enfin accordons à ce miſerable que *d'affirmer abſolument l'exiſtence d'une ſubſtance, c'eſt affirmer qu'elle eſt infinie*, s'enſuit-il pour cela qu'elle le ſoit en elle même, & dans la verité? mon eſprit ne peut-il pas former de telles idées & de telles notions, par des abſtractions & des preciſions mentales, qui ne font rien à la verité des choſes, & qui ne les changent jamais? Enfin pourquoi veut-il que je ſois obligé de concevoir toute ſubſtance & ſon exiſtence de cette maniere *abſoluë* qui ſelon lui emporte l'infinité, afin de la concevoir juſtement & conformement à ce qu'elle eſt? car ſi elle n'eſt pas infinie, nous parlons toûjours *d'étenduë*, elle ne doit être conçûe que comme finie, pour être bien conçûe. Car ſelon Spinoſa *l'Idée d'une choſe n'eſt veritable & juſte que lorſqu'elle eſt conforme à ſon object:* & ſi elle eſt infinie, il faut que l'eſprit qui la conçoit comme telle, marque ſes raiſons qui l'obligent à ne la concevoir que comme infinie, il faut

de toute neceſſité qu'il y ait des raiſons invincibles de cela, & que l'eſprit les découvre, ſans cela j'aimerois autant que Spinoſa me dît, que ſon eſprit ne peut concevoir la ſubſtance que comme infinie, parce que ſon eſprit ne veut pas la concevoir autrement; mais le mien qui n'eſt pas fait comme celui de Spinoſa, dira de ſon côté qu'il ne la veut ni peut concevoir ainſi, parce que tel eſt ſon plaiſir.

Je ne quitte pas encore cét impertinent raiſonnement de Spinoſa, car je veux faire remarquer à mon Lecteur, que ſi ſon raiſonnement étoit bon & juſte, & s'il étoit vrai generalement parlant que d'affirmer ſimplement & abſolument l'exiſtence d'une choſe, c'eſt affirmer qu'elle eſt infinie; il faudroit donc dire par la raiſon des contraires, que l'eſprit ne pouroit concevoir une ſubſtance finie ou bornée, que par cela même il n'en niât ſimplement & *abſolument* l'exiſtence, c'eſt-à-dire toute ſon exiſtence: ce qui eſt evidemment faux, & la derniere de toutes les abſurdités. Cela même implique contra-

diction:

diction : car de cela seul que je conçoi quelque chose comme bornée, je pose necessairement son existence. Deplus si concevoir simplement l'existence d'une chose c'est la concevoir infinie, il faut donc dire encore que de concevoir par l'esprit une chose comme infinie, c'est en concevoir purement & simplement l'existence : aussi est-ce ce que dit Spinosa, car enfin ces deux propositions doivent être reciproques, *concevoir simplement l'existence d'une chose, c'est la concevoir infinie ; & concevoir une chose infinie, c'est concevoir simplement son existence.* Voilà encore une autre fausseté évidente & palpable, car l'esprit en concevant une substance comme infinie, ne conçoit pas simplement qu'elle existe, mais qu'elle existe telle, sçavoir, infinie.

Que si enfin Spinosa a voulu dire que nôtre esprit ne sçauroit concevoir simplement & absolument l'existence d'une substance étenduë, (car c'est d'elle que parle Spinosa, & dont il doit parler, sans lui attribuer l'infinité ; & tout au contraire, qu'il n'en peut concevoir

l'infinité sans en poser & concevoir l'existence pure, simple & absoluë) c'est justement apporter pour preuve de ce qui est en question la question même. C'est supposer gratis ce dont on dispute, & le supposer honteusement pour un Geometre, qui se vante de n'apporter que des demonstrations de tout ce qu'il avance: ou bien enfin c'est nous donner pour des demonstrations de Geometrie, une miserable subtilité de Logique & de Metaphysique, & je ne sçai quelle Idée abstraite d'esprit, & d'un esprit ou Spinosiste, ou ce qui revient à un, Cartesien; cette sorte d'esprit concevant l'espace & le vuide comme une veritable & solide étenduë, comme une substance réelle & positive. Car j'avouë que pour le mien il ne sçauroit former ces ridicules Idées, & qu'il lui faut quelque chose de réel & de solide; je laisse volontiers aux autres leurs chimeres, & leurs infinis imaginaires.

J'ajoûte à ces reflections que si Spinosa avoit raison de dire que de ce que l'esprit conçoit une chose finie, il en nie pure-

purement & simplement l'existence, & tout au contraire, que c'est purement & simplement concevoir qu'elle existe, que de la concevoir infinie, cette belle maxime d'Athée feroit d'une simple pierre, d'un seul homme, ou d'un seul cheval un Dieu infiniment parfait. Car pourquoi n'étendre cette maxime qu'à la substance étenduë? & pourquoi ne la pas étendre à toutes les autres qualités & modifications? Ne puis-je pas dire en parlant du mouvement, & de la pensée, qui certes peuvent avoir, & ont effectivement des bornes en mille & mille sujets differens, que de ce que je conçois le mouvement comme fini, c'est nier son existence toute entiere: & tout au contraire, ne puis je pas dire que de cela seul que je conçoi l'existence du mouvement, c'est le concevoir comme infini? Ne puis-je pas dire enfin que de concevoir le mouvement comme infini, c'est concevoir simplement & absolument qu'il existe? Cependant ce sont là trois grandes extravagances, & qui peuvent faire un Dieu d'un arbre, & d'un chien

si vous voulez; car je puis appliquer à la pensée tout ce que je viens de dire du mouvement. Par consequent je ne pourrai jamais concevoir aucun sujet, ni *mobile*, ni *pensant* que je ne lui attribuë un mouvement infini, & une pensée infinie; en un mot, que je n'en fasse un Dieu, mais un Dieu aussi mal bâti, & aussi chimerique que celui de Spinosa.

Cét Impie tâche ici de se prendre à quelque branche pour le soûtenir; mais vous allez voir qu'elle se rompra dans sa main, & le fera tomber. Il dit qu'il

rop. 8. faut remarquer *que nulle definition de*
ib. 2. *quelque chose que ce soit, ne renferme jamais un nombre certain & déterminé d'individus. Pourquoi? parce qu'elle marque simplement la nature de la chose definie: qu'ainsi la definition du Triangle n'exprime autre chose que la nature simple du Triangle, & non pas un certain nombre de Triangles. Qu'il faut encore remarquer, que de quelque chose que ce soit qui existe, il y a toûjours une cause certaine & déterminée qui la fait exister; & qu'enfin cette cause, qui fait que quelque chose existe,*

te, doit être renfermée dans sa nature même, ou essence, ou definition, ou bien hors d'elle. Cela supposé, il s'ensuit que si un certain nombre d'individus existe dans la nature, il faut necessairement qu'il y ait une cause qui fasse exister ce nombre determiné d'individus, & pas davantage: par exemple, s'il n'y avoit que vingt hommes qui fussent au monde, ce ne seroit pas assez pour rendre raison pourquoi ce nombre prefix existe, de montrer en general la cause de l'existence de la nature humaine; il faudroit encore montrer pourquoi il n'en existe que vingt & pas davantage, parce que selon ma troisième remarque il faut de toute necessité qu'il y ait une cause de tout ce qui existe, quel qu'il soit: or cette cause ne peut pas être renfermée dans l'essence ou la nature même du genre humain, puisque la definition de l'homme ne renferme nullement le nombre de vingt plûtôt qu'aucun autre. Il faut donc que la raison pourquoi ce nombre seul de vingt existe, & consequemment pourquoi chacun d'eux existe en particulier, soit necessairement hors de chacun d'eux, par consequent je conclus absolument que toute nature de laquelle plu-

plusieurs individus existent, doit avoir une cause exterieure qui les fasse exister: or comme l'existence est ce qui fait l'essence de la substance, sa seule definition emporte necessairement son existence, par consequent son existence se doit conclure simplement de sa seule definition: or l'on ne peut pas selon la deuxième & troisième remarque deduire de sa definition l'existence de plusieurs substances. Il n'y en a donc qu'une seule qu'on en puisse legitimement inferer. Tout ce grand raisonnement ne prouve rien de ce que doit prouver Spinosa, sçavoir, qu'il n'y a qu'une seule substance au monde. Comment cela? parce que si selon ses axiomes la seule definition des choses ne fait que marquer simplement leur nature, & jamais leur nombre quel qu'il soit, elle n'en peut donc pas marquer plûtôt une que deux ou quatre distinctes l'une de l'autre. Par consequent cette definition de la substance *(la substance est une chose qui existe necessairement)* n'en posera pas plûtôt une seule que deux ou trois; & si cette definition n'en renferme ni deux ni trois, il est vrai aussi qu'elle ne les exclud pas non plus.

Quant

Quant à sa seconde Remarque, que si quelque chose existe, il en faut chercher la cause ou la raison dans elle-même, ou hors d'elle-même, qu'ainsi suppose qu'il n'y ait que 20 hommes qui existent, il ne faut pas seulement rendre raison pourquoi il y a des hommes, mais pourquoi il n'y en a que 20. ni plus, ni moins, &c. Je dis qu'il a raison, & que cette remarque est veritable. Aussi je trouve la raison de l'existence de Dieu, & celle de l'existence de la Matiere, en l'un & l'autre, car ils sont tous deux des substances: or qui dit substance, dit une chose qui existe necessairement, & par son essence. Pour ce qui est des Exemples de Spinosa, ils sont impertinens; car selon lui vingt, trente, mille hommes si vous voulez ne sont pas des substances distinctes l'une de l'autre. Ils ne sont que des modifications de la seule substance du monde, ou de la matiere: or la matiere selon ceux qui reconnoissent un premier moteur, une premiere & suprême intelligence, qui peut la disposer comme il lui plaît, ne se peut modi-

fier elle-même ni en homme, ni en bête, ni en pierre, &c. toutes ces ſortes de modifications lui viennent de la part du ſouverain Eſtre, de l'Eſtre infiniment parfait. C'eſt donc tres-mal comparer les choſes, puiſqu'il n'y a nul rapport entre des individus, qui ſont des ſubſtances diſtinctes, & des individus qui n'en ſont pas, & ne ſont que de pures modifications de la plus imparfaite des ſubſtances qui exiſtent neceſſairement, ou pour mieux dire de la ſeule ſubſtance qui eſt ſimplement & eſſentiellement imparfaite. Que ſi l'on concevoit une étenduë infinie, & que l'on dît qu'il s'eſt formé dans cette étenduë deux individus differens l'un de l'autre, le premier qu'on appelleroit Dieu, & le ſecond la Matiere ou le Monde. Alors Spinoſa auroit raiſon de nous demander, comment & pourquoi il n'y s'en ſeroit formé que deux plûtôt que trois, ou mille, & ainſi à l'infini: & il ſeroit encore vrai de dire, que ſi ces deux individus s'étoient formés dans cette étenduë infinie, il y auroit eu une cauſe exterieure à leur

égard,

égard, qui auroit produit leur existence, & l'on seroit obligé de la marquer pour rendre raison de ces deux individus. Mais qui pourroit faire une telle hypothese sans être un Athée ou un Spinosiste, & croire une étenduë infinie, positive, solide, impenetrable. Spinosa ne sçavoit-il pas bien qu'il avoit affaire avec des gens qui se moquent de cette infinité d'étenduë réelle & positive, & qui ne soit qu'une même chose que le corps & la matiere même; & qui soûtiennent que Dieu & la Matiere sont des substances differentes, & distinctes l'une de l'autre, & tellement distinctes qu'elles occupent des lieux & des espaces tout-à-fait differens, par le moyen desquels elles sont actuellement separées & divisées l'une d'avec l'autre. Par consequent il n'y a point de cause, point de raison exterieure à chercher hors d'elles de leur existence. Au lieu donc que Spinosa conclud faussement de tout son discours, & sur tout de ce que la simple definition de substance n'en renferme aucun nombre déterminé qui existe, qu'il s'ensuit

qu'il

qu'il n'y en a qu'une, ou que l'on n'en doit inferer que l'exiſtence d'une ſeule. il devoit dire tout au contraire, que puiſque l'eſprit conçoit clairement & evidemment qu'il faut admettre deux ſubſtances differentes, & ſeparées même l'une de l'autre, ſçavoir celle de Dieu comme la Subſtance ſouverainement & infiniment parfaite, & celle de la Matiere comme ſouverainement imparfaite; celle de Dieu comme la ſource de toutes les perfections, & celle de la Matiere comme le ſujet ſur lequel Dieu agit, ſur lequel il fait éclatter ſes perfections, & ſans lequel il eſt impoſſible qu'il agiſſe hors de ſoi-même, puiſque le rien ou le neant n'eſt pas capable de ſervir de ſujet veritable à aucune action ou operation divine; nous ſommes par conſequent forcés à reconnoître l'exiſtence de ces deux ſubſtances, & à dire que ſi la ſimple definition de ſubſtance ne renferme nullement la pluralité des ſubſtances, & leur exiſtence, elle ne l'exclud pas non plus. Ce qui eſt juſtement tout le contraire de ce que nôtre Athée a pretendu de

mon-

montrer. Tant il est vrai que ce Geometre est habile à fournir à ses adversaires dequoi battre en ruine ses folles & extravagantes demonstrations. Je defie ici tout ce qu'il y a d'Athées, de Spinosistes, de Cartesiens, de Nullibistes, & de Mallebranchistes, de repliquer jamais rien de solide à ces réponses.

Le troisiéme effort de cét Impie pour prouver qu'il n'y a dans la nature des choses qu'une seule substance, est fondé sur la definition qu'il donne de Dieu. *Dieu*, dit-il, *est un Estre absolument infini, c'est à-dire, infini en tout genre: ou bien, c'est une Substance infinie, douée d'attributs infinis, dont chacun exprime une Essence èternelle & infinie.* Defin. 6. Quand il dit que *Dieu est un Estre absolument infini, & non pas infini seulement en son genre*, c'est parce qu'il a vû que s'il n'étoit infini qu'en son genre, on pourroit dire qu'il n'auroit pas des attributs infinis. Mais *ètant absolument infini, tout ce qui est, tout ce qui existe, tout ce qui est quelque chose, & ne renferme aucune negation d'être, ou de qualité,* ap-

appartient à sa nature. Ne diriez-vous pas, que voila un grand défenseur de la Divinité? Cependant cette definition de Dieu est l'impieté même, & la base de tout son systéme, qui par consequent tombant en ruine entraîne avec soi tout le reste. Car si Dieu étoit absolument infini, infini en tout sens, en toute maniere, en tout genre; & si tout ce qui est, & tout ce qui ne renferme aucune negation d'être, de mode, de qualité, appartient à sa nature; toute la Nature seroit Dieu, le ciel, la terre, l'enfer, les anges, les demons, les brutes, en un mot, tout ce qui est quel qu'il soit. Accordez donc cette definition de Dieu à Spinosa, & vous lui accordez tout; mais niez la lui, & vous le reduisez au silence, & à une impossibilité éternelle d'avancer un seul pas en cette matiere. De plus, sa definition est conçûe en termes équivoques: car l'on ne sçait pas si lorsqu'il dit que Dieu est un Estre doué d'attributs *infinis*, par ce mot d'*infinis* il entend un nombre infini d'attributs, ou seulement des attributs dont l'es-

l'essence ou la nature soit infinie. Il doit assurement l'entendre en l'un & l'autre sens. Car si le Dieu de Spinosa manquoit d'un seul attribut il ne seroit pas *absolument infini*, mais seulement *infini en son genre*. Cela étant ainsi éclairci, il faut que le Dieu de Spinosa soit une substance douée d'une infinité d'attributs, d'un nombre infini d'attributs, dont chacun sera infini en son genre. Mais helas! vous allez être bien trompé; & le Dieu de Spinosa va faire une terrible cheute. Car de ce nombre infini d'attributs qu'il lui donnoit dans sa definition & sa proposition, il n'en aura que deux malheureusement pour lui. Toute cette infinité se reduit presque à rien. Car deux attributs comparés avec un nombre infini, sont presque un neant. Comment direz-vous? parce que le Dieu de Spinosa n'a pour tout partage que ces deux attributs *la pensée* & *l'ètenduë*. Spinosa n'en trouve pas davantage en soi. Il est une partie du Dieu qu'il a forgé; il n'y en a donc pas davantage ni d'autres en lui. Car s'il y en avoit davantage ou d'autres, ils se

trou-

trouveroient tous à proportion dans toutes les parties de ce Dieu. Spinosa même sans considerer ce qu'il faisoit, a prouvé par un juste jugement de Dieu dans sa lettre 76, *que l'on ne peut trouver & qu'il ne trouve que ces deux attributs dans son Dieu*. C'est en vain qu'on me repliquera que les autres attributs infinis en nombre & en qualité qui sont en cét Estre *absolument infini*, & en nous par consequent, nous sont cachés. Car cette réponce est une extravagance. Seroit-il possible que nous mêmes ayant tous ces attributs infinis, & les ayant aussi essentiellement & aussi intimement que les deux que nous apercevons sçavoir la pensée & l'étenduë, ceux-ci nous seroient si connus, & les autres si cachez? Est-ce que ceux-ci appartiennent plus à nôtre essence que ceux-là? nullement. Mais encore quel prodige ne seroit-ce pas, que nôtre substance ayant des attributs infinis en nombre, également infinis & essentiels, de ce nombre infini nous n'en pourions découvrir que deux?

Credat Judæus Apella,
Non ego.

Si

Si nôtre nature étoit douée de tous ces attributs infinis, elle les connoîtroit également tous, tous étant égaux entr'eux, ne composant tous également qu'une seule & même substance, nôtre ame & nôtre pensée en formeroit des idées claires & distinctes tout de même qu'elle en forme de ce qu'elle est elle-même, de ses diverses modifications, comme elle en forme de l'étenduë, & de toutes les modifications qui la varient. Il est vrai que si nôtre substance avoit un nombre infini d'attributs, nous ne les pourions jamais tous nommer, car autrement ils ne seroient plus infinis en nombre; mais nous pourions à tout moment pendant toute l'éternité en nommer & marquer quelqu'un, l'un aprés l'autre. De plus s'il y avoit un nombre infini d'attributs tous infinis en nôtre substance, il n'y en auroit aucun qui n'eût quelque modification singuliere & déterminée: & comme ce sont les modifications qui nous découvrent nos attributs, & qui en sont les suites naturelles, par exemple, c'est une telle pensée qui me découvre & me convainc que je

ſuis un être penſant, par conſequent nous verrions en nous tout à la fois une infinité de modifications & de déterminations toutes differentes, la moindre partie de nous, le moindre atome en auroit autant. Il eſt encore vrai que je ne puis pas voir ni découvrir tout d'un coup toutes les modifications qui peuvent être en moi. Je l'avoüe, car elles ſont infinies en nombre, & ne naiſſent en moi que par ordre & par ſucceſſion. Mais je ſuis toûjours certain que j'en ai quelques-unes à tout moment, & je ſuis encore certain que j'en aurai toûjours de differentes à l'infini, les unes aprés les autres. Mais pour les attributs eſſentiels, il n'en eſt pas de même, on les ſent, & on les connoît évidemment en ſoi continuellement par quelqu'une de leurs affections ou modifications, dont il y en a toûjours quelqu'une de preſentes en nous. Par conſequent ſi nôtre nature ou eſſence avoit cette infinité d'attributs, elle nous ſeroit clairement & diſtinctement connüe, pour le moins nous en connoîtrions en nous des mille millions, n'y ayant aucune raiſon

son qui nous en empêchât, & nous rendît ceux-ci plus connus, & ceux-là moins. Il faut donc que cét Impie reconnoisse malgré qu'il en ait que sa definition est fausse & absurde, & qu'il faut par consequent definir Dieu d'une autre maniere, & laquelle cét Athée a bien vûe, & qu'il a marquée lui-même dans la demonstration de sa proposition onziéme, *Nous ne pouvons jamais*, dit-il, *être plus certains de l'existence d'aucune chose que de celle de l'Estre absolument infini, c'est à dire absolument parfait, ou bien de Dieu: parce que son essence renferme necessairement toute sorte de perfections, & exclud toute sorte d'imperfections, par consequent elle doit exister necessairement.* Voici donc quelle est la veritable definition de Dieu: *C'est un Estre infini en son genre, doué de toutes les perfections que l'esprit est capable de concevoir au de-là même de ce qu'il peut concevoir: en un mot c'est l'Estre tres-parfait, & souverainement parfait, par consequent il existe necessairement & absolument.* Voyez-vous comme j'ay refuté en peu de mots l'Atheïsme de Spinosa, & que

je l'ay fait sur l'hypotese de l'existence éternelle de la Matiere; hypotese qui me paroît inébranlable, & à l'épreuve de toutes les machines des Athées: au lieu que l'autre engage insensiblement au Spinosisme. Car enfin s'il n'y a que la Substance divine qui existe necessairement, & par elle-même, il n'y a donc qu'elle seule qui existe, & il n'y a qu'elle qui est une veritable substance. Tout ce que nous appellons univers, ses qualités, ses modes n'existent point à parler proprement, ou bien n'existent que par l'existence de Dieu, ce qui fait qu'on ne les peut prendre pour de veritables substances, mais seulement pour des *modifications* de la nature toute puissante de Dieu, qui s'est divertie à faire tout ce que nous voyons de lui-même en lui-même.

Outre cela si la Matiere n'existe pas necessairement, & si elle a été produite, assûrement avant sa production Dieu seul étoit *l'Estre universel*, *l'Estre infini*, *l'Estre abstrait*, c'est ainsi que parle le Pere Malbranche: Est-ce donc que Dieu a changé d'essence & de na-

n'est point du tout demontrer ce qu'il a du demontrer. Car il y a une differen-ce infinie entre ce dernier être, & l'Estre absolument infini, ou infini en tout genre. Puisque qui dit l'être le plus parfait de tous, suppose manifestement d'autres êtres, & des êtres qui même ont quelque perfection, mais qui ne sont pas si parfaits que lui. Quand on prouveroit même, ce qui est aisé de prouver, qu'il ne faut admettre l'existence que d'un seul être parfait, essentiellement parfait, & parfait en tout genre de perfections, Spinosa ne prouveroit rien encore de ce qu'il doit prouver, parce qu'il n'implique nullement qu'un autre être absolument & essentiellement imparfait existe aussi bien que l'être essentiellement parfait, & par consequent il seroit toûjours vrai de dire qu'il n'y auroit point d'être absolument infini, & qui renfermeroit en soi & dans son essence tout être quel qu'il fût.

Il est vrai que Spinosa confond dans sa Philosophie l'être & la perfection, pretendant que tout ce qui est, & ne ren-

Dieu est veritablement étendu, mais dans un souverain degré, dans un degré eminent, & d'une maniere incomparablement plus parfaite que la Matiere même. Ainsi le soleil est la lumiere par excellence, & éminemment. Et puis quelle autre perfection peut-on trouver, peut-on imaginer dans l'étenduë entant qu'étenduë, que l'étenduë même? il n'y en a point d'autre, & l'esprit n'y en sçauroit découvrir d'autre. Par consequent si Dieu possede éminemment ce qu'il y a de perfection dans l'étenduë comme étenduë, il possede l'étenduë même, & c'est une sottise que de dire qu'il en possede la perfection sans en posseder la forme & la nature même.

Que sert-il même de dire, que Dieu soit étendüe, ou une substance étendüe? Il ne peut pas pour cela créer une autre étendüe. Car ou bien il la tirera du neant, & cela est impossible & implique contradiction, comme je l'ay fait voir, & comme la chose parle de soi-même. Car il y a plus de distance entre l'être & le neant, qu'il n'y en a entre

entre l'être & l'être. Or il y a des êtres dont on ne ſçauroit jamais tirer aucun être, quelque force infinie qu'on faſſe intervenir; de deux fois trois on ne fera jamais ſept, ni de deux fois quatre neuf, &c. Le neant n'eſt-il pas plus oppoſé à l'être que ces choſes entr'elles? du moins ne l'eſt-il pas autant? Comment donc en tirer quelque choſe? ſi Dieu ne la peut tirer du neant, il la tirera donc de ſoi-même? mais s'il eſt incorporel, comment tirera-t'il de ſoi des corps? & s'il eſt corporel, comment encore les en tirera-t'il? allongera-t'il une partie de ſoi-même, afin de la former en monde, en univers? Mais tout cela va droit au Spinoſiſme; puiſque la ſubſtance de l'univers & celle de Dieu ne ſeront qu'une ſeule & même ſubſtance.

Outre cela ceux qui tiennent que Dieu a créé la Matiere ou l'étenduë corporelle du neant, mais ſur l'idée que la ſienne qui eſt immaterielle & incorporelle lui en donnoit, voyant bien que deux étenduës ne peuvent bien ſubſiſter en un même lieu, ils ont dit

pour obvier à cette difficulté, que l'étendüe de Dieu, qu'ils posent immense & infinie, & mélée avec celle de tous les corps, est penetrable, & celle de la Matiere impenetrable. Mais d'où vient & comment Dieu a-t'il produit cette impenetrabilité qu'il ne voyoit & ne connoissoit point en lui? car Dieu ne voit & ne conr.oit selon ces Philosophes, que ce qui est en lui, & ce que sa nature contient. Comment encore pouvoir concevoir cette penetrabilité de la substance étendüe de Dieu, avec celle de la Matiere? Car si une étendüe en peut penetrer une autre, pourquoi celle de la Matiere aussi bien que celle de Dieu, n'aura-t'elle pas cette proprieté? La nature & l'essence de l'étendüe qui consiste à avoir ses parties posées les unes immediatement auprés des autres, ne convient-elle pas à toute étendüe? si cela n'étoit pas, deux & deux pourroient n'être que trois & un. Car une étendüe de cinq pieds penetrant une autre qui ne seroit que de deux, ou d'un pied, il est évident que cinq deviendroient deux ou un. Il y a en-

encore là de la contradiction. Car s'il est vrai que la substance étendüe de Dieu penetre celle de la Matiere, il est manifeste que celle de la Matiere n'est pas impenetrable. Au contraire, il est clair qu'elle est effectivement penetrée par celle de Dieu, de même que celle de Dieu est penetrée par celle de la Matiere, l'un emporte necessairement l'autre. L'on sera donc reduit à n'admettre aucune impenetrabilité de la Matiere qu'à l'égard de la Matiere même. Et sur quel fondement? quelle raison a-t'on de faire ces suppositions? N'est-il pas évident que l'idée de l'étendüe emporte de toute necessité celle de l'impenetrabilité? Car qui dit étendüe (je parle toûjours de l'étendüe réelle, & corporelle, ou positive) dit une substance repandüe en tout sens, par des parties réelles, immediatement posées & jointes les unes aux autres; &, comme parlent les Cartesiens, dont l'essence est d'avoir ses parties les unes hors des autres. Posez donc des parties les unes dans les autres, & n'occupant qu'un même lieu, vous aneantissez

tissez aussi-tôt cette étendüe, son essence, & son idée quelle qu'elle soit, & quelque distinction que vous puissiez faire d'étendüe d'avec étendüe.

Mais enfin pourquoi assigner cette impenetrabilité à la Matiere, & non à Dieu? est-ce une perfection, ou une imperfection? Si c'est une perfection, pourquoi Dieu ne l'a-t'il pas? Si c'est une imperfection, pourquoi & comment l'a-t'il produite? & qui vous a dit que l'impenetrabilité est une imperfection, & la penetrabilité une perfection? le contraire me paroît infiniment plus vrai-semblable. Car si l'on ne veut point faire de violence à son esprit, & aux lumieres de nôtre raison, nous trouverons aisément qu'il est plus avantageux & plus parfait à une substance de tellement occuper son lieu, d'être la maîtresse de sa place, se posseder elle seule, & ne souffrir quoi que ce soit au dedans de soi, que de se voir confonduë avec une autre qui la penetre, qui la possede, toute entiere, elle, & tout l'espace qu'elle remplit. Or par le moyen de l'impenetrabilité vous occupez

cupez si bien nôtre lieu, que si quelqu'autre étenduë vient à vous choquer pour vous en chasser, vous le repoussez incontinent, ou si sa force est si grande qu'il faille que vous lui cediez, cette même force jointe à vôtre impenetrabilité, vous poussant ailleurs, vous fait toûjours placer quelque part, & si bien placer qu'on ne sçauroit vous éloigner sans en même temps nous rendre lieu pour lieu, place pour place, & espace pour espace. Si l'on dit que la penetrabilité & l'impenetrabilité sont des choses, ou des accidens que Dieu peut mettre indifferemment dans toute étenduë, il faudra qu'on reconnoisse que Dieu peut donc donner l'impenetrabilité à la sienne, & la penetrabilité à celle des corps. s'il donne l'impenetrabilité à la sienne, il en sera d'une étenduë immense & infinie une finie & bornée, & avec de telles bornes, qu'il lui plaira. Ainsi il pourra la reduire à un pied, à un doigt, à un atome. Et s'il donne la penetrabilité à la Matiere, sans que sa nature d'étenduë cesse, nous aurons quand Dieu voudra tout le

monde

monde quelque vaſte que ſoit ſon étenduë, quelque infinie même que Descartes ſe l'imagine, renfermé tout entier, & dans toute ſa perfection, ſa ſubſtance, & ſon eſſence, en un atome, en un grain de ſable, ſur la pointe d'une aiguille.

Aſſurement ſi Dieu eſt immenſe, comme il n'eſt pas poſſible de concevoir cette immenſité de ſubſtance ſans une veritable, réelle & poſitive étenduë, où ſera donc celle de l'univers? Diriez-vous que Dieu n'eſt dit étendu que par ſes operations, & qu'à parler proprement, il n'eſt *nulle part?* Mais c'eſt là de Dieu en faire un beau rien, ou ſi vous voulez un eſpace imaginaire. Si Dieu n'étoit par tout qu'à l'égard de ſes operations, ſa Divinité ne ſeroit autre choſe qu'un mode ou une qualité attachée à l'étenduë de la Matiere, & des corps, qui ne ſubſiſteroit qu'en elle, & par elle, au lieu que je conçoi évidemment la ſubſtance étenduë comme une choſe exiſtante & ſubſiſtante en ſoi-même, & par ſoi-même. Mais pour la Divinité, puiſque ce n'eſt rien

rien que des operations, & des actions, sans doute l'action n'étant & ne pouvant être que dans le sujet qui agit, comme le mouvement n'existe que dans le sujet qui le reçoit, ou qui est mû, c'est encore une fois tomber dans le Spinosisme, c'est prendre pour Dieu toute la Matiere, & l'univers, dont l'étendüe corporelle sera le corps de ce Dieu, & la force qui le meut & l'agit, sera l'ame & l'esprit.

Enfin si l'on reçoit cette definition de Dieu que l'Ecole & la plûpart des Philosophes embrassent aujourd'hui, *Dieu est un Estre absolument infini, infini en tout genre, à la nature duquel appartient tout ce qui exprime quelque être, & tout ce qui exclud toute negation d'être, de modes & de qualités, &c.* Faut-il chercher d'autre Dieu que tout ce qui est, tout ce que nous sommes, tout ce que nous voyons, toute la nature, en un mot, considerée comme infinie en étendüe & en pensée, & avec une infinité de modifications de l'une & l'autre de ces attributs, & dire avec ce Poëte Stoïcien, *Jovis omnia plena.*

Ou bien,

Jupiter est quodcunque vides, quocunq; moveris.

Il ne suffit pas d'avoir refuté la definition que Spinosa nous donne de son Dieu. Il faut aussi montrer que la preuve dont il pretend l'appuyer, est nulle, ou que si elle a quelque force, elle fait aussi bien contre Spinosa que contre ceux qu'il attaque. Il ne faut jamais perdre de vûe ce qu'il doit prouver, sçavoir, que *Dieu est une substance absolument infinie, un être absolument infini, c'est-à-dire, doüé d'attributs infinis, ou d'une infinité d'attributs, dont chaque soit infini en son genre.* Car quiconque n'aura pas toûjours presente à l'esprit cette proposition que Spinosa pretend demontrer, il pourra facilement se laisser tromper par ce fourbe, & prendre le change. Parce qu'au lieu de demontrer l'existence d'un tel être qui ne peut jamais être, & qui même n'a jamais été dans l'esprit de nôtre Impie, il demontrera simplement qu'il faut qu'un être *infiniment parfait* & l'être *le plus parfait* de tous, existe necessairement. Or cela n'est

n'est point du tout demontrer ce qu'il a du demontrer. Car il y a une difference infinie entre ce dernier être, & l'Estre absolument infini, ou infini en tout genre. Puisque qui dit l'être le plus parfait de tous, suppose manifestement d'autres êtres, & des êtres qui même ont quelque perfection, mais qui ne sont pas si parfaits que lui. Quand on prouveroit même, ce qui est aisé de prouver, qu'il ne faut admettre l'existence que d'un seul être parfait, essentiellement parfait, & parfait en tout genre de perfections, Spinosa ne prouveroit rien encore de ce qu'il doit prouver, parce qu'il n'implique nullement qu'un autre être absolument & essentiellement imparfait existe aussi bien que l'être essentiellement parfait, & par consequent il seroit toûjours vrai de dire qu'il n'y auroit point d'être absolument infini, & qui renfermeroit en soi & dans son essence tout être quel qu'il fût.

Il est vrai que Spinosa confond dans sa Philosophie l'être & la perfection, pretendant que tout ce qui est, & ne ren-

renferme aucune negation d'être, eſt une perfection, mais c'eſt une choſe qu'il ſuppoſe, & qu'il ne prouve jamais. Il ne s'eſt pas même jamais mis en peine de la prouver. Pour moi je ne trouve rien de plus faux, ni de plus extravagant. Car ſi tout ce qui eſt, & ne marque aucune negation d'être, quel qu'il ſoit, eſt une perfection, il eſt donc vrai de dire que la douleur, & la triſteſſe, & tous leurs degrés quelques terribles & extrémes qu'ils ſoient, ſont pourtant des perfections & de réelles perfections, dignes de Dieu, ou de l'Eſtre infiniment parfait. Peut-on extravaguer davantage, & ne faut-il pas dire que ces eſprits forts, qui veulent ſupplanter la Divinité dans l'eſprit des hommes, ont perdu leurs ſens, & l'uſage d'une raiſon dont ils ſe vantent tant d'être les defenſeurs? Pouſſons about la fureur & la rage de ces inſolens.

S'il eſt vrai que tout ce qui emporte quelque affirmation d'être, de maniere d'être, & ne marque aucune negation d'être, ſe doit affirmer de Dieu, & de l'Eſtre infiniment parfait, tous les

les emportemens de fureur & de rage qui peuvent tomber dans l'eſprit d'un deſeſperé, tel qu'eſt à preſent l'impie Spinoſa dans ſon lieu, & dans ſa priſon: & tous les blaſphémes execrables que nous pouvons concevoir qu'il vomît contre un Dieu bon & infiniment parfait, qu'il a voulu détruire autant qu'il a été en lui, afin d'élever ſur ſes ruines un Dieu imaginaire, & un Eſtre *abſolument infini en tout genre*, c'eſt à dire un Dieu fou, enragé, furieux, & qui doit être tout cela dans des degrés infinis: Car s'il lui manquoit un ſeul degré de rage, & de fureur, il ne ſeroit plus le Dieu & l'Eſtre infini de Spinoſa: ſi dis-je tout cela ſe doit affirmer de Dieu, n'eſt-ce pas évidemment en détruire la nature & l'exiſtence? n'eſt-ce pas de l'être le plus parfait qu'on ſoit obligé de concevoir, le concevoir le plus imparfait, le plus miſerable, & le plus malheureux de tous les êtres.

Il y a bien plus, car il y a encore en cela une manifeſte & palpable contradiction. Car ſi tout ce qui peut mar-

quer quelque être, & n'enporte aucune negation d'être, ni de maniere d'être, ſe doit attribuer à Dieu, n'eſt il pas plus clair que le jour que le Dieu de Spinoſa doit avoir en même temps, & ſentir dans ſoi-même tous les degrés poſſibles de douleur & de triſteſſe, & par conſequent des degrés infinis en nombre & en excés de plaiſir & de joye. Ce qui implique ſi évidemment, qu'on peut rien voir de plus contradictoire.

J'ay fait remarquer que Spinoſa ne s'eſt jamais mis en peine de prouver que l'être, & tout ce qui en dépend, generalement parlant ſoit une perfection; mais non ſeulement il n'a point prouvé cetté propoſition, je dis qu'il l'a détruite. Car ſelon ſa Philoſophie il n'y a rien de bon, ni de mauvais en ſoi, rien de laid ni de beau, rien de parfait ni d'imparfait. Ainſi toutes choſes lui ſont égales, quelles qu'elles ſoient, & que vous vous les imaginiez. Le bien, le mal; le beau, le laid; le parfait, & l'imparfait ne ſignifient rien que nos propres idées des choſes en les comparant

rant entr'elles, & y remarquant plus ou moins de respect d'elles à nous, à ce qui nous touche, à ce qui peut nous être utile. Quant aux choses mêmes, il n'y a rien en elles qui les fasse surpasser les unes les autres. Par consequent si nous supposions qu'un homme vint à cesser de penser, il seroit aussi parfait en cét état que s'il pensoit, & qu'il l'étoit avant qu'il cessât de penser.

J'avouë pourtant que Spinosa n'a pas tout-à fait tort de dire que bon ou mauvais, laid & beau, agreable & desagreable, utile & pernicieux, en un mot parfait & imparfait sont des Idées que nôtre esprit forme, en comparant les choses entr'elles, & avec nous: mais ce sont des Idées qui marquent de veritables choses, & qui ne se formeroient jamais si elles ne trouvoient de justes fondemens dans les choses mêmes. Si rien n'existoit, ou si une seule chose existoit, il seroit vrai à la rigueur de dire, qu'il n'y auroit rien de bon ni de mauvais, de laid ni de beau, de parfait ni d'imparfait. Car avec qui, & qui en feroit ou pourroit

faire quelque comparaiſon, ſi ce n'eſt avec des êtres poſſibles? Mais j'ay tort moi-même, & je voi bien que je m'avance trop, que de dire que ſi une ſeule choſe exiſtoit, il n'y auroit rien de parfait ni d'imparfait, de bon ni mauvais. Car il ne faut pas dire cela ſi generalement, il y faut apporter quelque exception, & limiter cette choſe unique qu'on ſuppoſeroit exiſter toute ſeule. La reſtriction qu'il faut y apporter, eſt de dire que cette choſe unique n'ait ni ſentiment ni connoiſſance. Car ſi vous la ſuppoſiez doüée de ſentiment & de connoiſſance, il eſt évident qu'elle connoîtroit fort bien, ſi elle y vouloit faire reflexion, que ce ſeroit un tres-grand mal, & une tres-grande imperfection pour elle, ſi elle ceſſoit d'avoir du ſentiment & de la connoiſſance, à moins que le ſentiment qu'elle auroit d'elle, ne fût qu'un ſentiment de douleur & de triſteſſe inſupportable. Et tout au contraire, elle verroit fort clairement que cêt état de ſenſibilité & de connoiſſance comparé avec celui d'inſenſibilité & de ſtupidité lui ſeroit infiniment

niment plus doux & plus parfait que l'autre. Mais si vous faisiez une suppo-sition contraire, je veux dire, si vous supposiez que cette chose unique qui existeroit, seroit sans vie, sans senti-ment, ni intelligence, il est certain qu'il n'y auroit rien à son égard qui fût bon ou mauvais, parfait ou imparfait; & ce seroit une même chose pour elle de n'exister pas, comme d'exister. Ces choses étant ainsi éclaircies, je re-prens mon premier sujet, & je dis qu'il ne suffit pas d'avoir aneanti la defini-tion du Dieu de Spinosa, & de l'avoir aneanti par le bon sens, & la droite raison, & même par les principes de cét Impie, il faut encore prouver in-vinciblement que les Demonstrations qu'il apporte de l'existence de son infini chimerique, ne le prouvent nulle-ment, & que s'il y a quelque force dans ces demonstrations, elles portent coup contre lui-même, & qu'il est obligé d'y répondre aussi bien que nous, ou de les desavouër, ou enfin de les corri-ger & reformer afin qu'elles puissent passer pour bonnes & legitimes. Mais

comme je l'ay déja dit, & comme je le dis encore ici, ne perdons jamais de vûë *l'Estre absolument infini*, ou infini en tout genre, en tout sens, en toute maniere, de Spinosa, afin d'y comparer toutes ses pretenduës geometriques demonstrations.

Examen de la premiere Demonstration de Spinosa sur l'existence de l'Estre absolument infini, & non pas infini seulement en son genre.

VOici la premiere Demonstration touchant l'existence necessaire de Dieu, c'est-à-dire selon lui de l'Estre absolument infini, infini en tout genre. *Si*, dit-il, *l'Estre absolument infini n'existe pas necessairement, concevons donc s'il est possible qu'il n'existe pas; donc son essence ne renferme pas necessairement l'existence; or cela est absurde par la septiéme Proposition, sçavoir, que l'existence est la nature ou l'essence de la substance; donc Dieu, c'est-à-dire la Substance infinie en tout genre, doüée d'une infinité d'attri-* buts

buts tous infinis, donc enfin l'Estre absolument infini, & à l'essence de qui appartient tout ce qui est, & tout ce qui ne marque aucune negation d'être, existe necessairement. Que dites-vous Messieurs les Philosophes de cette admirable demonstration? n'est-elle pas bien juste, bien claire, & bien exposée? Et vous Messieurs les Athées, Carteſiens, Spinosistes, n'est-ce pas là bien debutter pour desabuser les pauvres mortels, & les delivrer de la superstition d'un Dieu? ça Messieurs les esprits forts, avancez-vous, & vous élevez avec ce premier dard & cette premiere flêche à la main, pour la lancer contre le ciel, & celui qui y fait son sejour. Resuscitez ces geans de la fable, qui faisoient la guerre aux dieux; ces Titans, ces enfans de la terre, qui amassoient montagnes sus montagnes pour escalader la cour celeste, & renverser le trône du Dieu du Tonnere. Voici un nouveau Typhon, qui marche le premier, & tête baissée avec son Osa, tout prêt d'y ajoûter Pelion, puis Atlas, puis Etna, qui vous serviront d'échelle jusqu'au

Ou bien,

Jupiter eſt quodcunque vides, quocunq; moveris.

Il ne ſuffit pas d'avoir refuté la definition que Spinoſa nous donne de ſon Dieu. Il faut auſſi montrer que la preuve dont il pretend l'appuyer, eſt nulle, ou que ſi elle a quelque force, elle fait auſſi bien contre Spinoſa que contre ceux qu'il attaque. Il ne faut jamais perdre de vûe ce qu'il doit prouver, ſçavoir, que *Dieu eſt une ſubſtance abſolument infinie, un être abſolument infini, c'eſt-à-dire, doüé d'attributs infinis, ou d'une infinité d'attributs, dont chaque ſoit infini en ſon genre.* Car quiconque n'aura pas toûjours preſente à l'eſprit cette propoſition que Spinoſa pretend demontrer, il pourra facilement ſe laiſſer tromper par ce fourbe, & prendre le change. Parce qu'au lieu de demontrer l'exiſtence d'un tel être qui ne peut jamais être, & qui même n'a jamais été dans l'eſprit de nôtre Impie, il demontrera ſimplement qu'il faut qu'un être *infiniment parfait* & l'être *le plus parfait* de tous, exiſte neceſſairement. Or cela n'eſt

n'est point du tout demontrer ce qu'il a du demontrer. Car il y a une differen-ce infinie entre ce dernier être, & l'Estre absolument infini, ou infini en tout genre. Puisque qui dit l'être le plus parfait de tous, suppose manifestement d'autres êtres, & des êtres qui même ont quelque perfection, mais qui ne sont pas si parfaits que lui. Quand on prouveroit même, ce qui est aisé de prouver, qu'il ne faut admettre l'existence que d'un seul être parfait, essentiellement parfait, & parfait en tout genre de perfections, Spinosa ne prouveroit rien encore de ce qu'il doit prouver, parce qu'il n'implique nullement qu'un autre être absolument & essentiellement imparfait existe aussi bien que l'être essentiellement parfait, & par consequent il seroit toûjours vrai de dire qu'il n'y auroit point d'être absolument infini, & qui renfermeroit en soi & dans son essence tout être quel qu'il fût.

Il est vrai que Spinosa confond dans sa Philosophie l'être & la perfection, pretendant que tout ce qui est, & ne ren-

comme je l'ay déja dit, & comme je le dis encore ici, ne perdons jamais de vûë *l'Estre absolument infini*, ou infini en tout genre, en tout sens, en toute maniere, de Spinosa, afin d'y comparer toutes ses pretenduës geometriques demonstrations.

Examen de la premiere Demonstration de Spinosa sur l'existence de l'Estre absolument infini, & non pas infini seulement en son genre.

VOici la premiere Demonstration touchant l'existence necessaire de Dieu, c'est-à-dire selon lui de l'Estre absolument infini, infini en tout genre. *Si*, dit-il, *l'Estre absolument infini n'existe pas necessairement, concevons donc s'il est possible qu'il n'existe pas; donc son essence ne renferme pas necessairement l'existence; or cela est absurde par la septiéme Proposition, sçavoir, que l'existence est la nature ou l'essence de la substance; donc Dieu, c'est-à-dire la Substance infinie en tout genre, doüée d'une infinité d'attri-*

buts

buts tous infinis, donc enfin l'Estre absolument infini, & à l'essence de qui appartient tout ce qui est, & tout ce qui ne marque aucune negation d'être, existe necessairement. Que dites-vous Messieurs les Philosophes de cette admirable demonstration? n'est-elle pas bien juste, bien claire, & bien exposée? Et vous Messieurs les Athées, Cartesiens, Spinosistes, n'est-ce pas là bien debutter pour desabuser les pauvres mortels, & les delivrer de la superstition d'un Dieu? ça Messieurs les esprits forts, avancez-vous, & vous élevez avec ce premier dard & cette premiere flêche à la main, pour la lancer contre le ciel, & celui qui y fait son sejour. Resuscitez ces geans de la fable, qui faisoient la guerre aux dieux; ces Titans, ces enfans de la terre, qui amassoient montagnes sus montagnes pour escalader la cour celeste, & renverser le trône du Dieu du Tonnere. Voici un nouveau Typhon, qui marche le premier, & tête baissée avec son Ossa, tout prêt d'y ajoûter Pelion, puis Atlas, puis Etna, qui vous serviront d'échelle jus-

quer quelque être, & n'enporte aucune negation d'être, ni de maniere d'être, se doit attribuer à Dieu, n'est il pas plus clair que le jour que le Dieu de Spinosa doit avoir en même temps, & sentir dans soi-même tous les degrés possibles de douleur & de tristesse, & par consequent des degrés infinis en nombre & en excés de plaisir & de joye. Ce qui implique si évidemment, qu'on peut rien voir de plus contradictoire.

J'ay fait remarquer que Spinosa ne s'est jamais mis en peine de prouver que l'être, & tout ce qui en dépend, generalement parlant soit une perfection; mais non seulement il n'a point prouvé cetté proposition, je dis qu'il l'a détruite. Car selon sa Philosophie il n'y a rien de bon, ni de mauvais en soi, rien de laid ni de beau, rien de parfait ni d'imparfait. Ainsi toutes choses lui sont égales, quelles qu'elles soient, & que vous vous les imaginiez. Le bien, le mal; le beau, le laid: le parfait, & l'imparfait ne signifient rien que nos propres idées des choses en les compa-

rant

rant entr'elles, & y remarquant plus ou moins de respect d'elles à nous, à ce qui nous touche, à ce qui peut nous être utile. Quant aux choses mêmes, il n'y a rien en elles qui les fasse surpasser les unes les autres. Par consequent si nous supposions qu'un homme vint à cesser de penser, il seroit aussi parfait en cét état que s'il pensoit, & qu'il l'étoit avant qu'il cessât de penser.

J'avouë pourtant que Spinosa n'a pas tout-à fait tort de dire que bon ou mauvais, laid & beau, àgreable & desagreable, utile & pernicieux, en un mot parfait & imparfait sont des Idées que nôtre esprit forme, en comparant les choses entr'elles, & avec nous: mais ce sont des Idées qui marquent de veritables choses, & qui ne se formeroient jamais si elles ne trouvoient de justes fondemens dans les choses mêmes. Si rien n'existoit, ou si une seule chose existoit, il seroit vrai à la rigueur de dire, qu'il n'y auroit rien de bon ni de mauvais, de laid ni de beau, de parfait ni d'imparfait. Car avec qui, & qui en feroit ou pourroit

tout au plus, ſinon que tout ce qui eſt ſubſtance, quelle qu'elle ſoit d'ailleurs finie ou infinie, exiſte neceſſairement.

Mais accordons à Spinoſa que ſa conſequence eſt bonne. Il faut donc qu'il admette une telle ſubſtance, & qu'il y reconnoiſſe non pour deux attributs, tels que la penſée & l'étenduë, qui lui paroiſſent les ſeuls compoſer la nature de ſon être infini, ou de ſa ſubſtance infinie, mais un nombre naturellement infini. Car qu'eſt-ce que deux attributs en comparaiſon de mille, dix mille, mille millions, en un mot, d'un nombre actuellement infini? Or ſi cét être exiſtoit actuellement, comment ſeroit-il tout ce que nous voyons, tout ce que nous ſommes, tout cét univers? Il faudroit aſſûrement l'en diſtinguer. Car outre les deux attributs de la penſée & de l'étenduë que nous remarquons en nous, qui faiſant partie de cét univers, & que nous ſerions auſſi obligés d'admettre en Dieu, ou en cét être abſolument infini, il faudroit encore demeurer d'accord qu'il y en auroit un nombre infini d'autres,

qui

qui nous seroient inconnus à la verité, mais que nous serions pourtant invinciblement persuadés qu'ils seroient en lui. Or tout cela est une mer de contradictions & d'absurdités infinies. Car ce Dieu ou cette substance infinie seroit cét univers, & le seroit pas en même temps. Elle le seroit puisque tout ce qui est, & tout ce qui marque quelque être lui appartiendroit, elle ne le seroit pas aussi. Car cét univers n'ayant que deux attributs infinis pour partage, la pensée & l'étenduë, il ne pourroit jamais apartenir à la substance, ni à l'être qui auroit une infinité d'autres attributs. Car s'il lui apartenoit, & s'il faisoit partie de son essence, il est certain qu'il devroit aussi participer à tous les autres attributs infinis qui lui apartiendroient.

Examen de la seconde Demonstration.

PAssons à la seconde Demonstration. *L'on doit toûjours rendre raison de l'existence de tout ce qui existe, quel qu'il*

qu'il soit. Par exemple, si un Triangle existe, il faut dire pourquoi il existe; & s'il n'existe pas, qui est-ce qui empeche son existence, & cette raison ou cause qui empeche son existence, doit se trouver dans la nature de la chose même, ou hors d'elle. Par exemple, la raison pourquoi il n'y a point de Cercle quarre, ou de quadrature de Cercle, se trouve dans la nature de la chose même, & c'est que cela implique contradiction. Tout au contraire, la raison pourquoi la substance existe se trouve dans sa propre nature, & c'est que l'existence apartient à son essence. Mais la raison pourquoi le Cercle existe ou n'existe pas, n'est pas une suite qui vient de leur nature, mais celle qui se tire de l'ordre & de l'état de toute la nature ou substance corporelle. Car il s'ensuit necessairement de cèt ordre que le Triangle doit déja exister, ou qu'il est impossible qu'il existe jamais. Si donc l'on ne peut rendre aucune raison qui empêche l'existence de Dieu, ou ne la peut souffrir, il faut absolument conclure qu'il existe necessairement. Et cette raison s'il y en avoit une se devroit trouver ou dans la nature de Dieu, ou hors d'elle, c'est-à-dire dans une sub-

substance d'une autre nature. Je dis d'une autre nature; car si elle étoit de même nature que la sienne, par là l'on concederoit l'existence de Dieu; mais une substance de differente nature n'auroit rien de commun avec elle, & par consequent elle n'en pourroit empêcher ni poser l'existence. Puisque donc la raison qui s'opposeroit à l'existence divine, ne se peut pas trouver hors la nature divine, elle se devroit necessairement trouver en elle, s'il est vrai que cette nature n'existe pas, & cette raison seroit que c'est une chose qui implique contradiction. Or il est absurde de dire touchant l'être absolument infini, & souverainement parfait, qu'il implique contradiction qu'il existe. Il n'y a donc point de raison ni de cause en Dieu, ou hors de Dieu, qui empêche & ruine son existence; & par consequent Dieu existe necessairement. Cette Demonstration est admirable pour prouver l'éxistence du vrai Dieu, tel que nous adorons, mais elle ne fait rien pour celui que Spinosa nous veut faire croire. Je reconnois avec lui que si son Dieu, c'est à dire, cét Estre absolument infini, ou cette substance doüée du nombre infini, d'at-

faire quelque comparaiſon, ſi ce n'eſt avec des êtres poſſibles? Mais j'ay tort moi-même, & je voi bien que je m'avance trop, que de dire que ſi une ſeule choſe exiſtoit, il n'y auroit rien de parfait ni d'imparfait, de bon ni mauvais. Car il ne faut pas dire cela ſi generalement, il y faut apporter quelque exception, & limiter cette choſe unique qu'on ſuppoſeroit exiſter toute ſeule. La reſtriction qu'il faut y apporter, eſt de dire que cette choſe unique n'ait ni ſentiment ni connoiſſance. Car ſi vous la ſuppoſiez doüée de ſentiment & de connoiſſance, il eſt évident qu'elle connoîtroit fort bien, ſi elle y vouloit faire reflexion, que ce ſeroit un tres-grand mal, & une tres-grande imperfection pour elle, ſi elle ceſſoit d'avoir du ſentiment & de la connoiſſance, à moins que le ſentiment qu'elle auroit d'elle, ne fût qu'un ſentiment de douleur & de triſteſſe inſupportable. Et tout au contraire, elle verroit fort clairement que cét état de ſenſibilité & de connoiſſance comparé avec celui d'inſenſibilité & de ſtupidité lui ſeroit infiniment

niment plus doux & plus parfait que l'autre. Mais ſi vous faiſiez une ſuppoſition contraire, je veux dire, ſi vous ſuppoſiez que cette choſe unique qui exiſteroit, ſeroit ſans vie, ſans ſentiment, ni intelligence, il eſt certain qu'il n'y auroit rien à ſon égard qui fût bon ou mauvais, parfait ou imparfait; & ce ſeroit une même choſe pour elle de n'exiſter pas, comme d'exiſter. Ces choſes étant ainſi éclaircies, je reprens mon premier ſujet, & je dis qu'il ne ſuffit pas d'avoir aneanti la definition du Dieu de Spinoſa, & de l'avoir aneanti par le bon ſens, & la droite raiſon, & même par les principes de cét Impie, il faut encore prouver invinciblement que les Demonſtrations qu'il apporte de l'exiſtence de ſon infini chimerique, ne le prouvent nullement, & que s'il y a quelque force dans ces demonſtrations, elles portent coup contre lui-même, & qu'il eſt obligé d'y répondre auſſi bien que nous, ou de les deſavouër, ou enfin de les corriger & reformer afin qu'elles puiſſent paſſer pour bonnes & legitimes. Mais

faire quelque comparaiſon, ſi ce n'eſt avec des êtres poſſibles? Mais j'ay tort moi-même, & je voi bien que je m'avance trop, que de dire que ſi une ſeule choſe exiſtoit, il n'y auroit rien de parfait ni d'imparfait, de bon ni mauvais. Car il ne faut pas dire cela ſi generalement, il y faut apporter quelque exception, & limiter cette choſe unique qu'on ſuppoſeroit exiſter toute ſeule. La reſtriction qu'il faut y apporter, eſt de dire que cette choſe unique n'ait ni ſentiment ni connoiſſance. Car ſi vous la ſuppoſiez doüée de ſentiment & de connoiſſance, il eſt évident qu'elle connoîtroit fort bien, ſi elle y vouloit faire reflexion, que ce ſeroit un tres-grand mal, & une tres-grande imperfection pour elle, ſi elle ceſſoit d'avoir du ſentiment & de la connoiſſance, à moins que le ſentiment qu'elle auroit d'elle, ne fût qu'un ſentiment de douleur & de triſteſſe inſupportable. Et tout au contraire, elle verroit fort clairement que cét état de ſenſibilité & de connoiſſance comparé avec celui d'inſenſibilité & de ſtupidité lui ſeroit infiniment

[redacted]

niment plus doux & plus parfait que l'autre. Mais ſi vous faiſiez une ſuppoſition contraire, je veux dire, ſi vous ſuppoſiez que cette choſe unique qui exiſteroit, ſeroit ſans vie, ſans ſentiment, ni intelligence, il eſt certain qu'il n'y auroit rien à ſon égard qui fût bon ou mauvais, parfait ou imparfait; & ce ſeroit une même choſe pour elle de n'exiſter pas, comme d'exiſter. Ces choſes étant ainſi éclaircies, je reprens mon premier ſujet, & je dis qu'il ne ſuffit pas d'avoir aneanti la definition du Dieu de Spinoſa, & de l'avoir aneanti par le bon ſens, & la droite raiſon, & même par les principes de cét Impie, il faut encore prouver invinciblement que les Demonſtrations qu'il apporte de l'exiſtence de ſon infini chimerique, ne le prouvent nullement, & que s'il y a quelque force dans ces demonſtrations, elles portent coup contre lui-même, & qu'il eſt obligé d'y répondre auſſi bien que nous, ou de les deſavoüer, ou enfin de les corriger & reformer afin qu'elles puiſſent paſſer pour bonnes & legitimes. Mais

faire quelque comparaiſon, ſi ce n'eſt avec des êtres poſſibles? Mais j'ay tort moi-même, & je voi bien que je m'avance trop, que de dire que ſi une ſeule choſe exiſtoit, il n'y auroit rien de parfait ni d'imparfait, de bon ni mauvais. Car il ne faut pas dire cela ſi generalement, il y faut apporter quelque exception, & limiter cette choſe unique qu'on ſuppoſeroit exiſter toute ſeule. La reſtriction qu'il faut y apporter, eſt de dire que cette choſe unique n'ait ni ſentiment ni connoiſſance. Car ſi vous la ſuppoſiez doüée de ſentiment & de connoiſſance, il eſt évident qu'elle connoîtroit fort bien, ſi elle y vouloit faire reflexion, que ce ſeroit un tres-grand mal, & une tres-grande imperfection pour elle, ſi elle ceſſoit d'avoir du ſentiment & de la connoiſſance, à moins que le ſentiment qu'elle auroit d'elle, ne fût qu'un ſentiment de douleur & de triſteſſe inſupportable. Et tout au contraire, elle verroit fort clairement que cét état de ſenſibilité & de connoiſſance comparé avec celui d'inſenſibilité & de ſtupidité lui ſeroit infiniment

niment plus doux & plus parfait que l'autre. Mais si vous faisiez une supposition contraire, je veux dire, si vous supposiez que cette chose unique qui existeroit, seroit sans vie, sans sentiment, ni intelligence, il est certain qu'il n'y auroit rien à son égard qui fût bon ou mauvais, parfait ou imparfait; & ce seroit une même chose pour elle de n'exister pas, comme d'exister. Ces choses étant ainsi éclaircies, je reprens mon premier sujet, & je dis qu'il ne suffit pas d'avoir aneanti la definition du Dieu de Spinosa, & de l'avoir aneanti par le bon sens, & la droite raison, & même par les principes de cét Impie, il faut encore prouver invinciblement que les Demonstrations qu'il apporte de l'existence de son infini chimerique, ne le prouvent nullement, & que s'il y a quelque force dans ces demonstrations, elles portent coup contre lui-même, & qu'il est obligé d'y répondre aussi bien que nous, ou de les desavouër, ou enfin de les corriger & reformer afin qu'elles puissent passer pour bonnes & legitimes. Mais

faire quelque comparaiſon, ſi ce n'eſt avec des êtres poſſibles? Mais j'ay tort moi-même, & je voi bien que je m'avance trop, que de dire que ſi une ſeule choſe exiſtoit, il n'y auroit rien de parfait ni d'imparfait, de bon ni mauvais. Car il ne faut pas dire cela ſi generalement, il y faut apporter quelque exception, & limiter cette choſe unique qu'on ſuppoſeroit exiſter toute ſeule. La reſtriction qu'il faut y apporter, eſt de dire que cette choſe unique n'ait ni ſentiment ni connoiſſance. Car ſi vous la ſuppoſiez doüée de ſentiment & de connoiſſance, il eſt évident qu'elle connoîtroit fort bien, ſi elle y vouloit faire reflexion, que ce ſeroit un tres-grand mal, & une tres-grande imperfection pour elle, ſi elle ceſſoit d'avoir du ſentiment & de la connoiſſance, à moins que le ſentiment qu'elle auroit d'elle, ne fût qu'un ſentiment de douleur & de triſteſſe inſupportable. Et tout au contraire, elle verroit fort clairement que cét état de ſenſibilité & de connoiſſance comparé avec celui d'inſenſibilité & de ſtupidité lui ſeroit infiniment

niment plus doux & plus parfait que l'autre. Mais ſi vous faiſiez une ſuppoſition contraire, je veux dire, ſi vous ſuppoſiez que cette choſe unique qui exiſteroit, ſeroit ſans vie, ſans ſentiment, ni intelligence, il eſt certain qu'il n'y auroit rien à ſon égard qui fût bon ou mauvais, parfait ou imparfait; & ce ſeroit une même choſe pour elle de n'exiſter pas, comme d'exiſter. Ces choſes étant ainſi éclaircies, je reprens mon premier ſujet, & je dis qu'il ne ſuffit pas d'avoir aneanti la definition du Dieu de Spinoſa, & de l'avoir aneanti par le bon ſens, & la droite raiſon, & même par les principes de cét Impie, il faut encore prouver invinciblement que les Demonſtrations qu'il apporte de l'exiſtence de ſon infini chimerique, ne le prouvent nullement, & que s'il y a quelque force dans ces demonſtrations, elles portent coup contre lui-même, & qu'il eſt obligé d'y répondre auſſi bien que nous, ou de les deſavouër, ou enfin de les corriger & reformer afin qu'elles puiſſent paſſer pour bonnes & legitimes. Mais

d'attributs tous infinis, n'existe pas, il faut que la raison qui s'oppose à son existence se trouve en elle, ou hors d'elle. Cela est vrai, & je dis que cette raison se trouve dans la nature de la chose même. Mais qu'est-ce? C'est que c'est une évidente contradiction; & qu'il est absolument impossible qu'un tel être existe: Car il implique contradiction de poser d'un côté l'existence d'un tel être, & de l'autre demeurer d'accord que tout ce qui seroit quel qu'il fût, c'est-à-dire, quelque imperfection qu'on y trouvât, apartiendroit à sa nature, & à son essence.

L'autre contradiction qui paroît en cela est que si cét être absolument infini existoit necessairement, c'est-à-dire, cette substance infinie, ou doüée d'un nombre infini d'attributs tous infinis; il est visible qu'elle existeroit seule & unique, & se trouveroit par tout. Car il est manifeste que j'existe, & que ce monde que je voi existe aussi. Il est manifeste encore que ce moi qui existe, & ce monde qui existe avec moi n'est point l'être infini, & n'a point un nombre

bre infini d'attributs tous infinis. Car enfin je ne trouve en moi que la pensée & l'étenduë, & Spinosa n'en a pas trouvé davantage en son Idole, qu'il a voulu faire passer pour une Divinité absolument infinie. Par consequent il implique que cét être absolument infini existe, ni qu'il existe jamais; & s'il existoit, il impliquoit contradiction que j'existasse moi qui suis une partie d'un être qui n'a que deux attributs infinis pour tout partage. Ou bien enfin il faudroit que je reconnusse en moi à proportion de ce que je suis, & de la part que j'aurois en cét infini en tout genre, un nombre infini d'attributs tous infinis. Et c'est ce que je ne sçaurai voir en moi, quelque attention que j'apporte à me bien examiner.

Non seulement la raison ou la cause qui empêche l'existence de cét être chimerique se trouve dans la nature même de la chose; mais on en trouve encore une autre substance, c'est en celle de Dieu ou de l'être infini en perfection. Car puisqu'il implique contradiction qu'il existe plus d'un être infini

en perfection, il est évident que l'existence de cét être souverainement parfait est une autre raison qui empêche l'existence de celui qui ne seroit pas seulement infini en perfection, mais en imperfection même.

Je dis encore que bien que Spinosa ait raison de dire, & que je lui accorde que tout ce dont il n'y a ni raison ni cause qui empêche son existence, existe de toute necessité, il ne s'ensuit pas de là neanmoins que tout cela doit être & exister necessairement, dont nous ne pouvons pas marquer la cause ou la raison qui peut en empêcher d'ailleurs l'existence, parce qu'il est vrai qu'il peut y avoir mille & mille telles raisons, mais qui pourtant nous seront toutes inconnuës. Et pourquoi donc n'y en pouroit il pas avoir dans la nature ou l'essence de ce pretendu être absolument infini, & doüé d'attributs infinis? car pourquoi ne se pourroit-il pas faire que dans ce nombre infini, ou plûtôt comment ne pas reconnoître necessairement dans ce nombre infini, des milliers d'attributs tous opposés les uns aux au-

autres, & tellement oppofés, qu'ils ne pourroient en maniere quelconque fubfifter dans un même fujet, ou une même fubftance?

Si Spinofa ne veut pas avouër cette verité, qu'il prenne bien garde à lui. Car je tirerai de fa maxime un fi grand avantage pour moi, qu'il me fuffira lui feul à détruire fon être chimerique, fa fubftance infinie en tout genre, & établir fur fes ruines celle que je reconnois, je veux dire *l'Eftre infini en fon genre, la Subftance infinie en perfection.* Voici comment: Tout cela doit exifter neceffairement, dont il n'y a point de raifon ni de caufe qu'on puiffe marquer qui empêche fon exiftence. Or l'être infini feulement en perfection, c'eft-à-dire infini en fon genre, eft tel qu'on ne fçauroit marquer ni raifon ni caufe qui en empêche l'exiftence. Par confequent il exifte neceffairement: & fi l'être infini en perfection exifte, il implique contradiction qu'il en exifte une autre. Car fi un autre exiftoit, il ne feroit plus infini en perfection, il ne feroit plus l'être fouverainement parfait,

c'eſt-à-dire le plus parfait de tous l
êtres. Car il y en auroit un auſſi parfa
que lui. Encore moins l'être abſol
ment infini, c'eſt-à-dire, infini
tout genre exiſteroit-il?

Le ſecond avantage que je tire de
Maxime de Spinoſa contre lui-m
me, eſt que c'eſt à tort que cét imp
rejette l'exiſtence des eſprits, des d
mons, &c. Quand je parle d'eſprit
j'entens parler de veritables ſubſtance
qui ont une veritable étenduë, mais l
quelle nous eſt inconnuë, inſenſibl
& imperceptible. Or je ſoûtiens que
tout cela doit exiſter neceſſairemen
dont il n'y a aucune raiſon, ni dans
nature de la choſe même, ni hors d'e
le qui en empêche l'exiſtence: Il y
donc des eſprits, & des eſprits de to
tes ſortes, c'eſt-à-dire, bons & ma
vais, ſolets & ſerieux, amis & ennem
des hommes, &c. Car s'il n'y en
point, il me faut marquer pourquo
& me montrer que la raiſon qui emp
che leur exiſtence, eſt priſe de la natu
re de la choſe même, comme que cel
implique contradiction, ou qu'elle
doi

doit prendre hors d'elle, & dans une autre substance. Or cette autre substance est ou n'est pas de même nature que la premiere; si elle est de même nature, il y a donc encore des esprits, &c. si elle n'en est pas, elle n'a donc rien de commun avec elle, & par consequent elle ne peut en empêcher ni poser l'existence. Il y a donc encore des esprits, &c. à moins que Spinosa n'y trouve de la contradiction. Or quelle contradiction y a-t'il en cela? nulle assurement. Car il est aussi facile de concevoir une petite portion de matiere insensible & imperceptible à nos yeux grossiers, doüée de vie, de connoissance & de sentiment, qu'une plus grande, sensible & palpable. Que si avec ce raisonnement là je trouve encore que ces mêmes esprits se découvrent aux hommes par des effets surprenans & extraordinaires, & au dessus de tout ce que je voi dans la nature; alors je ne doi plus balancer ni douter qu'ils existent.

Enfin je tirerai de cette maxime de Spinosa l'existence d'une infinité d'au-

c'eſt-à-dire le plus parfait de tous les êtres. Car il y en auroit un auſſi parfait que lui. Encore moins l'être abſolument infini, c'eſt-à-dire, infini en tout genre exiſteroit-il?

Le ſecond avantage que je tire de la Maxime de Spinoſa contre lui-même, eſt que c'eſt à tort que cét impie rejette l'exiſtence des eſprits, des demons, &c. Quand je parle d'eſprits, j'entens parler de veritables ſubſtances, qui ont une veritable étenduë, mais laquelle nous eſt inconnuë, inſenſible, & imperceptible. Or je ſoûtiens que ſi tout cela doit exiſter neceſſairement, dont il n'y a aucune raiſon, ni dans la nature de la choſe même, ni hors d'elle qui en empêche l'exiſtence: Il y a donc des eſprits, & des eſprits de toutes ſortes, c'eſt-à-dire, bons & mauvais, ſolets & ſerieux, amis & ennemis des hommes, &c. Car s'il n'y en a point, il me faut marquer pourquoi, & me montrer que la raiſon qui empêche leur exiſtence, eſt priſe de la nature de la choſe même, comme que cela implique contradiction, ou qu'elle ſe doit

doit prendre hors d'elle, & dans une autre substance. Or cette autre substance est ou n'est pas de même nature que la premiere; si elle est de même nature, il y a donc encore des esprits, &c. si elle n'en est pas, elle n'a donc rien de commun avec elle, & par consequent elle ne peut en empêcher ni poser l'existence. Il y a donc encore des esprits, &c. à moins que Spinosa n'y trouve de la contradiction. Or quelle contradiction y a-t'il en cela? nulle assurement. Car il est aussi facile de concevoir une petite portion de matiere insensible & imperceptible à nos yeux grossiers, doüée de vie, de connoissance & de sentiment, qu'une plus grande, sensible & palpable. Que si avec ce raisonnement là je trouve encore que ces mêmes esprits se découvrent aux hommes par des effets surprenans & extraordinaires, & au dessus de tout ce que je voi dans la nature; alors je ne doi plus balancer ni douter qu'ils existent.

Enfin je tirerai de cette maxime de Spinosa l'existence d'une infinité d'au-

c'eſt-à-dire le plus parfait de tous les êtres. Car il y en auroit un auſſi parfait que lui. Encore moins l'être abſolument infini, c'eſt-à-dire, infini en tout genre exiſteroit-il?

Le ſecond avantage que je tire de la Maxime de Spinoſa contre lui-même, eſt que c'eſt à tort que cét impie rejette l'exiſtence des eſprits, des demons, &c. Quand je parle d'eſprits, j'entens parler de veritables ſubſtances, qui ont une veritable étenduë, mais laquelle nous eſt inconnuë, inſenſible, & imperceptible. Or je ſoûtiens que ſi tout cela doit exiſter neceſſairement, dont il n'y a aucune raiſon, ni dans la nature de la choſe même, ni hors d'elle qui en empêche l'exiſtence: Il y a donc des eſprits, & des eſprits de toutes ſortes, c'eſt-à-dire, bons & mauvais, folets & ſerieux, amis & ennemis des hommes, &c. Car s'il n'y en a point, il me faut marquer pourquoi, & me montrer que la raiſon qui empêche leur exiſtence, eſt priſe de la nature de la choſe même, comme que cela implique contradiction, ou qu'elle ſe

doit prendre hors d'elle, & dans une autre ſubſtance. Or cette autre ſubſtance eſt ou n'eſt pas de même nature que la premiere; ſi elle eſt de même nature, il y a donc encore des eſprits, &c. ſi elle n'en eſt pas, elle n'a donc rien de commun avec elle, & par conſequent elle ne peut en empêcher ni poſer l'exiſtence. Il y a donc encore des eſprits, &c. à moins que Spinoſa n'y trouve de la contradiction. Or quelle contradiction y a-t'il en cela? nulle aſſurement. Car il eſt auſſi facile de concevoir une petite portion de matiere inſenſible & imperceptible à nos yeux groſſiers, doüée de vie, de connoiſſance & de ſentiment, qu'une plus grande, ſenſible & palpable. Que ſi avec ce raiſonnement là je trouve encore que ces mêmes eſprits ſe découvrent aux hommes par des effets ſurprenans & extraordinaires, & au deſſus de tout ce que je voi dans la nature; alors je ne doi plus balancer ni douter qu'ils exiſtent.

Enfin je tirerai de cette maxime de Spinoſa l'exiſtence d'une infinité d'au-

tres êtres qui ne furent & ne seront jamais, mais dont cét Impie ne pourra rendre aucune raison qui empêche leur existence. Je dis donc qu'il faut admettre l'existence des harpies, des hyppocentaures, des pigmées, des hommes avec un seul œil, & d'autres avec une corne au front. Car pour quelle raison ou cause n'existeroient-ils pas? Ou cette raison sera prise de la nature même de ces êtres, ou bien hors d'eux, & dans une autre substance. Si elle se prend de leur propre nature, il faut donc montrer qu'il y a de l'impossibilité & de la contradiction à poser leur existence. Si elle se prend hors d'eux, & dans une autre substance, ou cette substance est de même nature qu'eux, ou non: si elle est de même nature, il y a donc encore des harpies & des hyppocentaures, &c. si elle n'en est pas, elle n'a donc rien de commun avec eux, & par consequent elle n'en peut empêcher ni poser l'existence. Je defie tous les Spinosistes de pouvoir parer ce coup, de quelque maniere qu'ils s'y prennent, si ce n'est

qu'ils

qu'ils se resolvent de renoncer à leur maxime, & de dire qu'il y a bien des choses dont l'existence peut ne nous pas paroître impossible ni contradictoire, quoiqu'elle le soit, parce que la cause ou la raison de leur impossibilité nous est cachée. A quoi j'ajoûte une seconde raison, que je prens hors de la nature des êtres dont je parle (car pour moi j'avouë que je n'y trouve pas la moindre aparence de contradiction ou d'impossibilité) & cette raison se trouve dans une autre substance, sçavoir, en celle de Dieu, qui est l'Architecte & l'Ouvrier de la nature, & à qui il a plû de ne pas former ces harpies ni ces hyppocentaures, qu'il auroit pû formé, & formeroit encore aujourd'hui s'il vouloit. Et quant au Dilemme de Spinosa qui dit, que cette substance est ou n'est pas de même nature qu'eux, si elle en est, il y a donc encore des harpies, &c. si elle n'en est pas, elle n'a donc rien de commun avec eux, & par tant n'en peut poser ni empêcher l'existence. Je repons que c'est une fadaise: car cette substance Divine n'a que faire d'être

de même nature que ces êtres chimeriques pour en poſer ou empêcher l'exiſtence. Il faut ſeulement reconnoître qu'elle a un pouvoir infini ſur la nature corporelle dont ils dependent; mais ſi Dieu eſt incorporel, comment agira-t'il ſur la nature corporelle? Si Dieu étoit incorporel, il n'agiroit point ſur elle, & n'y pourroit agir. Auſſi ne diſons nous pas que Dieu ſoit un atome, ou un être ſans aucune étenduë. A cét égard il eſt vrai de dire que la nature de l'être divin ſeroit ſemblable à celle des êtres chimeriques dont nous parlons, puiſqu'ils ſeroient des ſubſtances étenduës s'ils exiſtoient. Mais ce n'eſt pas là à parler juſte ce que nous devons prendre pour leur eſſence; c'eſt leur maniere d'être, ou leurs diverſes modifications, qui dépendent d'un côté de la ſubſtance materielle, & de l'autre de celle de l'être ſouverainement parfait, qui peut agir ou ne pas agir ſur la Matiere, s'il le trouve à propos, & quand il agit ſur elle, de le faire ſelon la maniere qui lui plaît.

Examen de la troisiéme Demonstration.

JE viens à la troisiéme Demonstration de Spinosa : *C'est un defaut, c'est une impuissance que de pouvoir n'exister pas ; & tout au contraire, c'est une puissance & une force que de pouvoir exister.* Produisons ici les propres termes de Spinosa. Car on m'accuseroit peut-être de ne pas les interpreter fidellement, & de les changer, afin de le pouvoir tourner en ridicule. *Posse non existere impotentia est, & contra posse existere potentia est. Si donc,* continue-t'il, *ce qui existe à present, & existe necessairement ne sont que des êtres finis, des êtres finis sont donc plus puissans,* * *plus forts, que l'être absolument infini. Or cela est absurde, & la chose parle d'elle-même. Il n'existe donc rien, ou s'il existe quelque chose, l'être absolument infini doit aussi exister de toute necessité.* Je ne puis pas m'empêcher de rire en rapportant cette belle Demonstration. Il n'y a point de petit Logicien qui ne renvoyât à l'école un homme qui raisonneroit ainsi.

* *potentiora.*

C'eſt pourtant là une demonſtration & une demonſtration Geometrique, & une demonſtration de ce grand & ſublime genie, qui pretend avec cela affronter les Dieux & les hommes. N'oublions jamais que le but de Spinoſa eſt de demontrer l'exiſtence d'un être abſolument infini, c'eſt-à-dire, doüé d'un nombre infini d'attributs tous infinis. Or voyons ſi ſa demonſtration ira là. *C'eſt*, dit-il, *une impuiſſance ou foibleſſe de pouvoir n'exiſter pas.* Quel langage eſt cela? eſt-ce un homme raiſonnable? eſt-ce un Philoſophe? eſt-ce un Geometre qui nous parle ainſi? eſt-ce ce chef des eſprits forts & ſubtils, qui ſeuls ont le droit & le privilege de bien raiſonner? Pour moi je dis que quand les plus grands ânes d'Arcadie raiſonneroient, ils raiſonneroient mieux que cela, & parleroient un langage plus ſenſé & plus intelligible s'ils parloient. O mon Dieu qu'il eſt bien vrai qu'en vous perdant, & en ſe détournant de vous, qui êtes la ſuprême raiſon & ſageſſe, l'on tombe dans la folie, l'extravagance & l'aveuglement! Qui eſt ce

qui

qui a jamais ouï dire que ce fût une foiblesse ou impuissance que de pouvoir ne pas exister? Il me semble que le bon sens devoit suggerer à Spinosa qu'il n'y a & n'y peut avoir de foiblesse à pouvoir faire ou pouvoir ne pas faire, à pouvoir être ou n'être pas; & qu'il falloit dire, qu'il y a de la foiblesse ou de l'impuissance à ne pouvoir pas exister. Car pouvoir est puissance, & ne pouvoir pas est impuissance. Mais peut-être a-t'il voulu parler ainsi? Soit, je dis en second lieu qu'il faut être privé de sens pour dire, que c'est une foiblesse que de ne pouvoir exister, nous parlons d'une existence veritable, & telle que celle de la substance. Car ce n'est point là du tout l'Idée que nous devons avoir d'une chose que nous concevons ne pouvoir jamais exister: il n'y a ni foiblesse, ni defaut dans une chose qui n'est rien, & ne sera jamais rien. Il n'y a aussi ni force, ni puissance dans une chose qui peut être, mais qui n'est encore rien. L'Idée que nous en avons nous marquant l'impossibilité de son existence, nous doit faire dire que si elle

ne peut pas exiſter, c'eſt qu'il y a de l'impoſſibilité dans ſon exiſtence, & tout au contraire, ſi elle peut exiſter, qu'il y a de la poſſibilité dans ſon exiſtence, & dans l'Idée que nous en formons. Encore cette maniere de raiſonner n'eſt pas trop juſte, ne pouvoir pas exiſter, c'eſt une impoſſibilité; & c'eſt une poſſibilité que de pouvoir exiſter. quoiqu'il en ſoit ce dernier ſens n'eſt point du tout celui de Spinoſa. Car la ſuite de ſa demonſtration a eu le premier en vûë, & dans l'eſprit, parce qu'il y compare l'être fini avec l'infini eu égard à la force que l'un auroit au deſſus de l'autre, en ce qu'il exiſteroit quoique fini, & l'autre non quoiqu'infini; & qui par conſequent devroit à cét égard avoir infiniment plus de force pour exiſter que l'être fini. Cela étant il a fallu que Spinoſa ait conçû dans les êtres qui exiſtent, une puiſſance & une force réelle & veritable, qui cauſe ou produiſe leur exiſtence. Or je dis que c'eſt là une Idée monſtreuſe, & qui ne peut tomber dans l'eſprit. Car s'il étoit poſſible de concevoir

cevoir dans une chose qui peut exister, & que vous concevez comme pouvant exister, quelque force capable de lui donner l'existance, vous ne la concevez plus comme pouvant exister, mais comme existante déja. Car si elle n'existoit pas, elle n'auroit & ne pourroit jamais avoir aucune force ni puissance. Et si vous la concevez comme existante, cette force que vous y concevez capable de la faire exister, est une force inutile, puisqu'elle existe déja. En un mot, c'est une extravagance que de concevoir une force en un sujet capable de lui donner ou même de lui conserver positivement son existence. Au reste je ne parle que de l'existence du sujet, & de la substance même, précisement comme substance; car à parler proprement, il n'y a que la substance qui existe, ses modifications n'existent que par son existence. Par consequent cette premiere proposition de Spinosa ne subsistant plus, tout le reste qu'il bâtit dessus tombe en même temps.

Mais je veux bien que sa premiere proposition soit bonne & raisonnable,

& que la conſequence qu'il en tire ſoit juſte & neceſſaire. Il eſt donc vrai qu'il y a un être abſolument infini, & non pas ſeulement infini en ſon genre, ou infini en perfection. Or ſi un tel être exiſte, pourquoi Spinoſa ne l'a-t'il pas reconnu? pourquoi ne donner à cét être infini en tout genre que deux pauvres attributs pour en compoſer ſa nature? en un mot, pourquoi lui ſubſtituer un être ſeulement infini en ſon genre, ou en deux genres tout au plus, ſçavoir dans le genre de l'étenduë & celui de la penſée? Spinoſa ne peut pas répondre à cela, en diſant qu'il ne connoît pas quels ſont les autres attributs infinis de cét être abſolument infini, bien qu'il en ait d'infinis. Car s'il y avoit un tel être, comme nous lui appartiendrions, auſſi découvririons nous en nous cette infinité d'attributs: pour le moins nous en découvririons un peu plus que deux. Car il n'y auroit pas plus de raiſon d'en découvrir deux que quatre, que mille, que millions, tous étant égaux, tous également infinis, & compoſant également nôtre eſſen-
ce,

ce, & par consequent nous étant tous également connus. Il faut donc que Spinosa avouë que sa demonstration n'est rien moins qu'une demonstration, & que ce n'est qu'un pur sophisme, dont il a voulu nous tromper, encore qu'il vît clairement que c'en étoit un.

Mais il est juste de pousser à bout ce miserable Sophiste, & de renverser sur sa tête les machines qu'il pretendoit bâtir contre les autres. Adoptons donc ce sophisme pour un moment, & reconnoissons qu'il est raisonnable d'admettre plûtôt l'existence d'un être absolument infini, que d'un fini. Mais cela se devra-t'il étendre à tout ce qui est, aux qualités & aux modifications des êtres, quelles qu'elles soyent? Et pourquoi non? Car ne paroît-il pas plus juste & plus raisonnable d'admettre en quelque sujet que ce soit un nombre infini de modifications, & dans des degrés infinis, qu'un nombre fini, & dans des degrés finis? disons donc que la moindre portion de matiere que je puis designer a des modifications infinies en nombre, & infinies en degrés. Donc elle



elle a toutes les ſortes de mouvemens poſſibles, & les a dans des degrés infinis. Donc elle eſt auſſi dans le repos au même temps qu'elle a tous ces degrés infinis de mouvemens divers, & tout opposés. Elle doit encore avoir des penſées infinies en toute maniere. Que s'il implique contradiction qu'elle ait toutes ces modifications tout à la fois: Que celles du moins qu'elle aura, ſoyent dans tous les degrés poſſibles, & compatibles avec elle. Par exemple, ſi elle a du mouvement, qu'elle en ait tous les degrés qu'elle peut avoir. *Mais*, dit Spinoſa, *je ne parle pas des choſes qui tiennent leur nature, & ſont produites par des cauſes exterieures; mais bien des ſubſtances ſeules, dont toute la perfection ne depend que de leur propre nature, au lieu que toute la perfection & l'exiſtence par conſequent des choſes qui ſont produites par des cauſes exterieures, en dependent entierement.* Cette réponſe n'eſt qu'une pure defaite. Car comment & ſur quelle hypotheſe cét Impie diſtingue-t'il ici des choſes qui ſe produiſent par des cauſes exterieures d'avec celles qui ne s'en

s'en produisent pas? Un homme comme lui, qui ne reconnoît qu'un seul être & une substance unique, absolument infinie, peut-il reconnoître des causes exterieures qui produisent quelques choses? Cette substance unique n'agit elle pas par elle-même, & par sa propre force, & par une force infinie, sur elle même, sur tout ce qui en fait partie, sur tout ce qui lui apartient? n'est-ce pas elle qui se modifie toute seule, & se modifie en des manieres infinies? N'est elle pas en elle-même le principe essentiel, necessaire, & infini de toutes ses operations, & de toutes ses modifications? Que si quelque partie de cette unique substance est dans l'impuissance de se modifier, comme bon lui semblera, qui lui donnera celle d'en modifier une autre? Sera-ce une autre, & celle-ci aura-t'elle encore besoin d'un autre, & ainsi à l'infini? Mais qu'elle impertinence de dire & de croire que toutes les parties d'une seule & unique substance absolument infinie, & par consequent toute puissante, ne soyent pas égales & uniformes entr'elles? Cette puis-

puissance infinie n'en est donc pas un veritable attribut? autrement il se trouveroit également par tout. Ce n'est donc pas elle non plus qui se modifie? car autrement qui l'empêcheroit de se modifier ici, & là, & par tout ailleurs, comme il lui plairoit; & de se modifier non d'une maniere aussi bornée & limitée que nous le voyons, mais d'une maniere infinie, ou du moins qui surpasseroit nôtre pensée?

Demonstrations de Spinosa touchant l'existence de Dieu, reformées & reduites à leur vrai sens.

PAr le nom de *Dieu* j'entens l'Estre infiniment parfait, ou doüé d'une infinité d'attributs tous parfaits.

Par le mot d'*être* j'entens une veritable substance; & par *substance* je n'entens pas seulement ce qui existe en soi, & de soi-même, car cela n'est rien dire, c'est seulement expliquer les termes. Je ne suis pas plus sçavant qu'auparavant, quand on m'a dit que substance est

est ce qui existe en soi, ou comme parle nôtre Athée, ce qui se conçoit par soi même, & avant toute autre chose. Je ne suis gueres plus avancé, quand il me vient dire que la substance est une chose qui existe necessairement. Ce n'est pas ce que je demande, ni ce que je desire sçavoir. Je demande quelle est cette chose, ce qu'est cette substance, & quelle est son nom? Ce n'est pas aussi assés, afin de me faire sçavoir ce que c'est que mode, que de me dire en general, que c'est une certaine chose qui n'existe que par une autre, & dans une autre. Tout cela est general & abstrait, & si je demande qui sont ces choses qui n'existent qu'ainsi, on ne m'apprend pas grand chose en m'apportant cette definition. Si je demandois ce que c'est que mouvement, on se rendroit ridicule si l'on me disoit que c'est une certaine chose qui n'existe que dans un sujet, & ne peut exister autrement. De même il me faut dire positivement qui est cette chose qu'on appelle Substance, qu'on dit être ce qui existe necessairement, & en soi & par soi, ce qui se

conçoit la premiere, & avant toute chose.

Or quand je veux chercher ce que c'est, je me trouve que l'étenduë corporelle qui puisse être cette chose qui existe ainsi par soi-même, & avant toute chose, & comme la base & le sujet de toute autre chose, en un mot, dont l'Idée est la plus simple & la plus independente de toutes.

Par *attributs* j'entens toutes les proprietés qui déterminent une substance à être telle ou telle. Je n'entens pas comme Spinosa ce qui fait la forme ou l'essence de la substance même conçûë simplement & nuëment. En effet la pensée par exemple ne sçauroit être conçûe que comme une chose dependente d'un sujet & d'une veritable substance, elle la suppose, & par consequent elle n'en peut faire la forme ou l'essence. Il n'y a que la seule étenduë corporelle qui soit cette forme là. J'entens donc toutes ces proprietés qui peuvent distinguer les substances, & en constituent les differences, comme sont par exemple les attributs de la vie, du

du mouvement, & de la penſée qui ſont eſſentiels à ſa ſubſtance divine, conçûë comme divine.

Je le repete encore ici, que je ne conçoi point d'autres attributs eſſentiels conſtituans la forme, ou l'eſſence de la ſubſtance, conſiderée ſimplement & nuëment comme ſubſtance, que celui de l'étenduë corporelle.

Par le mot de *perfection* je n'entens pas l'être quel qu'il ſoit, mais j'entens tout ce qui peut rendre plus ou moins noble & puiſſante une ſubſtance, & ſur tout ce qui la rend doüée de ſentiment & de connoiſſance, &c. Selon moi une pierre qui n'a ni ſentiment de ſoi, ni penſée, ni connoiſſance de ſon état, ni de quoi que ce ſoit, n'a aucune perfection eſſentielle, quoiqu'elle ſoit une ſubſtance. C'eſt une même choſe à ſon égard d'être ou d'exiſter comme de n'exiſter pas, ou d'être dans le neant.

Par le mot d'*infini* je n'entens pas une ſubſtance immenſe, & infiniment vaſte en étenduë, mais j'entens un nombre infini de perfections, qui peuvent avoir des degrés infinis. On peut

dire en ce sens-là que Dieu est l'être ou la substance absolument infinie, non en qualité de substance, mais en qualité de perfections, le mot d'*absolument* tombant sur tout ce que l'esprit peut concevoir de perfection jusqu'à l'infini. Spinosa a insinué la même chose sur la fin de sa seconde Demonstration; *Il est absurd*, dit-il, *que l'être absolument infini, & souverainement parfait, &c.* & dans la troisiéme, *Nous ne sçaurions être plus assurés de l'existence d'aucun être, que de celui qui est absolument infini, ou souverainement parfait.*

Premiere Demonstration de Spinosa reformée.

Tout cela supposé, je reforme ainsi la premiere Demonstration de Spinosa. Je laisse sa proposition onziéme telle qu'il l'a couchée, Dieu ou la substance douée d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle & infinie, existe necessairement. La preuve de cette proposition est évidente. Car si vous niez que cét être ou cette substance

stance existe, donc l'être infiniment ou absolument parfait n'existe pas, ce qui implique une manifeste contradiction.

Deuxiéme Demonstration.

La seconde, & qui peut être reduite à la premiere, est encore aussi évidente qu'elle. Si l'être infiniment ou absolument parfait n'existe pas, il n'en existe donc que de finis en perfection. Ces êtres seront donc plus puissans & plus parfaits que celui que l'on conçoit souverainement parfait. Car l'un n'existe pas, & les autres existent. Or cela est encore une évidente contradiction.

Troisiéme Demonstration.

Sa III. demonstration aussi bien que sa II. se peut reduire à la premiere. Nous ne sçaurions jamais être plus assurés de l'existence d'aucun être, que de l'être absolument infini, ou souverainement parfait. Car tant s'en faut que l'Idée de perfection empêche l'existence,

qu'au contraire elle l'emporte, ſur tout quand on conçoit un être neceſſairement tout parfait.

Il reſte ce ſemble quelque ſcrupule ſur la troiſiéme Demonſtration de Spinoſa, car elle paroît prouver qu'un être abſolument infini, doüé d'un nombre infini d'attributs infinis, comme l'étenduë & la penſée, exiſte neceſſairement. Car ſi un tel être, ou une telle ſubſtance exiſtoit, elle ſeroit ſimplement & abſolument parfaite. Si donc elle n'exiſte pas, & s'il n'en exiſte que de finis en étenduë & en penſée, donc un être fini a plus de force pour exiſter que l'être infini. Il n'exiſte donc rien, ou s'il exiſte quelque être, il faut reconnoître que c'eſt l'être abſolument infini, infini en tout genre, qui exiſte.

J'ay ruiné le fondement de cette objection en ſoutenant que la ſubſtance n'a aucune force pour exiſter, ou pour ſe donner ou conſerver l'exiſtence, à parler à la rigueur; & que ce langage là de Spinoſa, *la Subſtance ou Dieu eſt cauſe de ſoi-même, ou de ſon exiſtence*, eſt un pur galimatias, une choſe contradictoire,

dictoire, & inintelligible à l'esprit. Or comme je ne croi point d'autre substance que l'étenduë corporelle, c'est-à-dire solide, qu'elle soit grande ou petite, finie ou infinie, cela ne la fait ni parfaite, ni imparfaite. Par consequent encore la simple existence de la substance prise generalement & precisement, ne renferme aucune perfection ou imperfection. Il faut donc d'autres attributs & d'autres qualités pour la rendre parfaite ou imparfaite; & ces qualités n'appartiennent nullement à la substance conçûë precisement & nuëment comme substance. Ainsi concevons nous le metal en general comme une certaine espece de corps fait de telle & telle maniere, &c. en faisant abstraction de toutes les especes singulieres des metaux. Selon cette notion ou idée generale ce qui fait un tel metal, de l'or & de l'argent, n'appartient nullement au metal generalement pris, ou à l'Idée generale & abstraite de metal. Quoique cependant une telle & telle proprieté constituë l'essence d'un tel & tel metal, comme l'or ou l'argent,

de même les attributs essentiels à la substance divine, ou à l'étenduë corporelle de l'Estre divin, n'appartiennent nullement à sa substance conçûë précisement sous l'Idée simple de substance. Et tout au contraire, l'insensibilité & l'immobilité de la Matiere ne lui appartient pas entant que simple substance, ou sous l'idée précise & abstraite de substance: Car si cela étoit, tout ce qui seroit substance, seroit necessairement immobile & insensible; bien qu'elles lui appartiennent en tant qu'elle est matiere, & une substance distincte de Dieu.

L'on pourroit donc soûtenir, direz vous, que toute la substance de Dieu n'est pas plus étenduë qu'un atome. Car si la grandeur ou la petitesse de l'étenduë ne fait rien à sa perfection, pourquoi ne seroit elle pas un atome, aussi bien qu'une étenduë infiniment plus grande? Je repons, que quoique l'étenduë finie ou infinie, grande ou petite ne renferme en soy aucune perfection à raison de sa grandeur ou petitesse, l'étenduë neanmoins est le sujet de tou-

tes

tes les perfections, qui peuvent se trouver en une substance, elle en est la base & le soûtien; car sans l'étenduë il n'en pourroit exister aucune. Par consequent il faut proportioner en quelque maniere l'étenduë au nombre des perfections qui se trouvent en élle. Or Dieu ayant un nombre infini de toutes sortes de perfections, & les pouvant deployer continuellement en des degrés toûjours plus parfaits, sans y trouver jamais de terme, quoiqu'il ne soit pas necessaire de lui donner pour cela une étenduë absolument infinie, il faut neanmoins reconnoître de toute necessité qu'il doit en avoir une si vaste & si immense, q'elle est à nôtre égard infinie, ou plûtôt *indefinie*. Et c'est ici que ce terme Cartesien mal appliqué à la substance de la matiere, que les hypotheses Cartesiennes doivent faire dire hardiment être absolument infinie, peut être justement employé. En effet la substance ou l'étenduë de Dieu est veritablement *indefinie* à mon égard, bien qu'elle ait des bornes, & que je n'en puisse douter, puisque je suis, &

ce moi qui ſuis, n'eſt pas Dieu. Si Dieu n'étoit qu'un atome, comment pourroit-il mouvoir & agiter en un moment toute la vaſte étenduë de la Matiere? Comment lui-même qui eſt le premier mobile, & le principe de tout mouvement ſe pourroit-il mouvoir en toutes les manieres & les formes qu'il voudroit? Comment enfin toutes les idées infinies de cét eſprit infiniment intelligent, pourroient-elles ſe former & ſubſiſter dans un atome, & même dans quelque choſe de moins?

Des perfections infinies, me direz vous, peuvent donc ſe trouver dans une étenduë finie? Cela eſt-il ſi difficile à concevoir, puiſque ces perféctions ne ſont pas elles-mêmes des étenduës? Un petit corps ne peut-il pas avoir une force de mouvement preſque infinie, à l'égard d'un autre incomparablement plus grand que lui?

Mais pourquoi l'étenduë de la Matiere n'eſt-elle pas infinie? Pourquoi non celle de Dieu? Je repons, qu'il n'y a point de raiſon à rendre de ces ſortes de choſes. Et pourquoi la ſubſtance infinie

finie de Spinosa, son Dieu, ou plûtôt son idole, n'a-t'il que deux attributs essentiels & infinis, l'étenduë & la pensée? Pourquoi un corps qui est en repos ne se remuë-t'il jamais, s'il n'est poussé par un autre? Pourquoi & comment les corps perdent-ils de leur mouvement à mesure qu'ils se touchent & se frappent les uns les autres? Pourquoi même & comment un corps en mouvement en fait-il mouvoir un autre? Car ne pourroit-il pas le choquer, & toûjours être repoussé, & ainsi conserver éternellement son propre mouvement?



DE L'IDE'E QUE NOUS AVONS DE DIEU CONTRE DESCARTES.



Uiſque je ſuis entré ſi avant dans cette Matiere de l'exiſtence de Dieu, & que toutes les demonſtrations de Spinoſa, telles qu'il les a propoſées, & telles que nous les avons renfermées reviennent à ce grand argument du ſçavant Anſelme, & que Deſcartes a voulu adopter, mais qu'il a ſi mal conçû, & ſi mal tourné que ceux à qui il a eu affaire n'ont pas eu beaucoup de peine à le repouſſer, & à le tourner en ridicule. L'on ne ſera pas faché, comme je croi, ſi je l'examine ici, & ſi je le rétablis dans toute ſa force, autant du moins que je le pourrai faire. Pour y mieux réuſſir, je dirai d'abord quelque choſe des Idées en general.

Pa:

Par Idée de l'eſprit je n'entens autre choſe que la perception même de tout ce que l'eſprit connoît : ainſi la penſée & l'idée ne ſont qu'une même choſe. Cependant quelque ſimple que ſoit l'Idée, & quoiqu'elle ne ſoit qu'une ſeule & même choſe avec la penſée ; je croi neanmoins qu'il y a quelque difference de raports & d'égards à faire entre penſée & idée. C'eſt que le terme de penſée ſignifie proprement & directement l'action & l'operation de l'eſprit, comme une choſe qui vient d'elle, & de ſa propre nature, ſans aucun autre raport à quoi que ce ſoit. Mais celui d'Idée ne ſignifie pas ſimplement l'action & la perception de l'eſprit, mais il exprime auſſi la forme & la repreſentation de l'objet qu'elle connoît. En effet, l'Idée eſt la perception de ce que l'ame aperçoit, ſelon ce qu'il eſt ; & par conſequent elle emporte avec ſoi comme la forme & l'image de l'objet qui eſt aperçû. Je ne penſe pas qu'on veuille me conteſter ces deux choſes.

Voyons donc ſi nous avons des Idées in-

innées pour parler ainſi, je veux dire des Idées de certaines choſes qui ſont hors de nôtre ame, & leſquelles Idées lui ſoyent eſſentielles, neceſſaires & inſeparables de ſa nature. Deſcartes ſoûtient l'affirmative; c'eſt pourquoi il diſtingue deux ſortes d'Idées en nous, les unes *innées*, & les autres *accidentelles*, ou qui naiſſent en nous avec le temps. Il dit que nôtre eſprit connoît par le moyen des premieres c'eſt que c'eſt que verité,choſe,penſée,Dieu,&c. & par le moyen des ſecondes, tous les autres objets qui ſont hors de nous.

Mais Deſcartes a pris pour des Idées veritables des mots & des paroles, & rien plus; parceque ces mots penſée, choſe, verité, Dieu, ne ſignifient rien qu'entant qu'elles marquent en particulier quelque choſe, ou une multitude confuſe de choſes ſingulieres. Mais quand cela ne ſeroit pas, eſt-ce que l'eſprit ne peut pas ſe former des Idées generales aprés la perception des choſes particulieres? au contraire ce n'eſt que par cette voye qu'elle s'en forme de telles.

Mais

Mais quoi dés que Dieu a formé un esprit, c'est-à-dire, un être pensant, ne pense-t'il pas d'abord? Assurement: c'est pourquoi je tiens que l'esprit a d'abord l'Idée & la perception de soi-même. Il sçait qu'il existe, il le connoît évidemment; mais c'est tout ce qu'il en sçait, & c'est la seule & unique Idée que nous pouvons dire lui être naturelle, essentielle & inseparable. Toutes les autres lui viennent dans la suite du temps, & les unes aprés les autres. Celle de Dieu même.

Mais accordons à Décartes que nous avons d'autres Idées innées. S'ensuit-il que celle de Dieu est de ce nombre-là? quelle en est la preuve? pour moi je n'en voi aucune. *Quand je pense*, dit-il, *j'ay l'Idée de l'Estre infini, & souverainement parfait.* Que veut dire ce Philosophe? est-ce que dabord que l'ame pense elle a cette Idée? mais c'est dequoi l'on dispute, & ce qu'il ne faut pas encore supposer. Est-ce que toute pensée renferme l'Idée de l'être infini? c'est encore de quoi il s'agit, & c'est même une chose visiblement fausse.

Est-ce

Eſt-ce donc enfin que nôtre ame p
former l'Idée d'un être ſouverainem
parfait ? Mais ſi Décartes ne veut
cela, il l'obtiendra aiſément, car c
juſtement ce que nous voulons. M
ce n'eſt gueres ce qu'il doit prou
Car il entreprend de nous convain
que nous avons cette Idée de Dieu,
Dieu même, & ſans que ce ſoit nó
ame qui la forme. *Je ne ſuis pas*, dit
la cauſe de cette Idée, parce que je ne
pas ſi parfait que ſon objet l'eſt; & là de
ce Philoſophe nous parle de *rèalité*
melle, & de *rèalitè objective*, mais
ne maniere à faire pitié à ceux qui
tendent parfaitement ces termes,
que ce pauvre Metaphyſicien n'ent
doit pas trop bien. Je répons que nó
eſprit forme lui-même l'Idée de l'
infiniment parfait. La perfection
l'objet connu, & ſuperieure, ou
excellente que l'eſprit qui le conn
n'empêche nullement qu'il ne s'en
me l'Idée. Décartes ne ſe forme
pas l'Idée d'un eſprit pur, d'un an
qui eſt plus parfait que le ſien ? Fau
donc que mon eſprit ſoit infini p
c

connoître l'infini ? Faut-il qu'il soit mouvement pour en avoir l'Idée? & corps pour appercevoir les corps? *Mais si mon esprit étoit la cause de cette Idée, elle devroit pour le moins avoir autant de réalité formelle, qu'il y en a d'objective en l'Idée?* Il n'y a pas le petit mot à dire à cela ; & voila la plus fine & la plus subtile Metaphysique qu'on pourroit apporter. Mais raillerie à part, je ne sçai ou Décartes a trouvé ce galimatias, où il n'y a ni sens ni raison. Que veut il nous dire par *des realités formelles, dans la cause d'une Idée, & des realités objectives dans l'Idée même?* Il n'y a point de realité formelle à bien parler dans la cause de mes Idées, dans mon esprit, ou mon entendement. Il n'y en a point d'objective en ses Idées : car la realité objective est celle de l'object qui est hors de mon esprit, & generalement parlant toutes les Idées de l'esprit, n'étant que des pensées actuelles, elles ne sont que des modifications actuelles de sa substance, dont par consequent il n'y a point d'autre realité formelle, que celle de leur propre substan-

ce, ou du ſujet dont elles ſont des m
difications.

Aprés tout Décartes ne voit
qu'en diſant que ſon eſprit ſe cont
plant, & remarquant qu'il lui man
quelque perfection, par cela mê
a l'Idée d'un être plus parfait qu
ſien, il ruine ſon hypotheſe. Car
mais ſon eſprit ne verroit qu'il lui m
que quelque choſe, s'il ne ſe conn
ſoit, & ſes proprietés. Il faut donc q
forme des Idées de tout ce qu'il
avant que de trouver celle de D
Mais outre cela je ſoûtiens qu'il eſt
poſſible qu'un eſprit qui n'a encore
la ſeule & ſimple Idée de ſoi, en pu
jamais rien déduire; au contraire
de même qu'un aveugle né ne ſçau
deviner ce que c'eſt que couleur &
miere, ni un ſourd ce que c'eſt que
De même un eſprit qui ſe connoît ſe
ment être un eſprit, ou bien une c
penſante, n'auroit jamais d'autre I
que celle-là, & ne connoîtroit rie
plus ni de moins parfait que ſoi. I
donc conſtant que c'eſt par le mo
de la vûë & de l'impreſſion d'une

nité d'autres objects, que nous découvrons qu'il y en a de plus ou moins parfaits, & que nous formons ainsi l'Idée de l'être souverainement parfait. Et quoique ce soit nôtre ame qui forme cette Idée, elle n'en est pas moins veritable, & nous n'en devons pas moins conclure l'existence de Dieu.

Demonstration de l'existence divine.

En effet il implique contradiction que l'être infiniment parfait, & aussi parfait que l'esprit le peut concevoir n'existe pas necessairement. Car s'il n'existoit pas, quelles perfections auroit-il? mais mettons cette preuve en son jour.

Je dois hardiment affirmer & tenir pour vrai tout ce que je conçoi clairement & distinctement, pourvû que je le conçoive ainsi. Or je connois clairement & distinctement que l'être que je conçoi infiniment parfait, doit exister actuellement & necessairement, & il est vrai que je connois cela clairement & évidemment. Je doi donc assurer hardiment que cét être existe de toute necessité. On ne sçauroit autrement répondre à cét argument qu'en me



niant que mon eſprit puiſſe former l'Idée d'un être ſouverainement parfait. L'on dit donc que nôtre eſprit n'a point d'Idée d'un être infini, ni par conſequent de Dieu. Mais c'eſt là nier ce que l'on ſent en ſoi-même. Car il eſt évident que nôtre ame ſe forme aiſément & évidemment l'Idée d'un être plus parfait que tout ce qu'elle eſt, & ce qu'elle voit ; & que cét être poſſede des perfections infinies, bien qu'elle ne les comprenne pas diſtinctement. Tout de même que ſuppoſé que la matiere ait des bornes à ſon étenduë ; Je conçoi clairement & diſtinctement qu'il y a hors d'elle des eſpaces infinis, quoique je ne les puiſſe pas bien diſtinctement imaginer, ni comprendre. Je ſuis neanmoins certain qu'il y a un infini. Je n'en puis douter, & tout au contraire ſuppoſe qu'eſpace,vuide,corps & matiere ne ſont qu'une même choſe, je connois évidemment qu'elle eſt infinie, quoique je ne puiſſe pas bien imaginer tout cét infini.

Vous me direz, que ſi les êtres que je puis concevoir plus parfaits que moi,

doivent exister, il s'ensuivroit que nous verrions des hommes qui seroient aussi grands que des montagnes, qui ne seroient jamais malades, & qui ne mourroient jamais. Cette objection est frivole, car je ne raisonne pas ainsi. J'ay l'Idée d'un être plus parfait que moi, donc toute sorte d'être plus parfait que moi doit exister. Mais je raisonne ainsi: J'ay l'Idée d'un être infiniment plus parfait que moi, & aussi parfait qu'on le peut concevoir; or je le puis concevoir si parfait que son existence soit absolument necessaire, donc je dois dire hardiment qu'il existe, & qu'il existe de toute necessité. Pour tous les autres êtres que je puis concevoir comme plus parfaits que moi, je ne les conçoi nullement comme existans de toute necessité. Je ne conçoi leur existence que comme possible. Et je ne me trompe nullement à la concevoir ainsi. Par consequent je puis dire hardiment que tous ces êtres peuvent exister. Ce n'est pas que mon esprit fasse la possibilité, impossibilité ou necessité de leur existence; mais c'est que la connoissance

claire & distincte qu'il en a, est pour lui un indice certain & infallible qui le convainq de la possibilité ou impossibilité de leur existence. Et cela ne fait que fortifier ma demonstration. Car comme il est incontestable que j'ay droit de dire d'une chose que je conçoi comme possible, qu'elle peut exister, & qu'elle ne peut pas exister, si je la conçoi comme impossible ou contradictoire, de même je dois dire hardiment si je conçoi clairement & évidemment une chose existante necessairement, que donc elle existe, & que je ne me trompe nullement à le dire. L'évidence & la certitude de ma connoissance est la marque necessaire & évidente de la qualité, & de la nature de l'objet que je conçoi.

Il n'y a pas moyen de parer ce coup, de quelque maniere qu'on s'y prenne, ou bien il faut qu'on dise que nôtre esprit ne peut pas concevoir ni être si parfait, qu'il existe de toute necessité: & que c'est une contradiction que de se former l'Idée d'un être si excellent qu'il doive actuellement & necessairement exister.

exister. Ou bien enfin qu'il est faux que nous devions affirmer sans crainte tout ce que nous connoissons clairement & évidemment. Mais quand on viendra about de ces deux choses, l'on viendra aussi about de la quadrature du Cercle.

Enfin ou l'existence de Dieu est une chose impossible & contradictoire, ou non : si elle est impossible, il faut marquer quelle est cette impossibilité. Or je soûtiens moi que c'est une contradiction de dire que cette existence soit impossible. Pourquoi ? parce que par l'existence divine je n'entens que l'existence d'un être le plus parfait qu'on puisse concevoir. Or si elle n'est point impossible ; il faut donc hardiment affirmer, que cét être existe de toute necessité. Et pourquoi ? parce que par l'existence divine j'entens une existence necessaire. Est-ce que je ne puis avoir l'Idée d'une existence necessaire ? Y a-t'il là de la contradiction ? Je defie tout ce qu'il y a d'Athées au monde de pouvoir repliquer à ces demonstrations, quelque tour qu'ils prennent, & quelque effort qu'ils fassent.

Est-ce donc enfin que nôtre ame pe
former l'Idée d'un être souverainemе
parfait ? Mais si Décartes ne veut q
cela, il l'obtiendra aisément, car c'
justement ce que nous voulons. M
ce n'est gueres ce qu'il doit prouv
Car il entreprend de nous convainc
que nous avons cette Idée de Dieu,
Dieu même, & sans que ce soit nô
ame qui la forme. *Je ne suis pas*, dit-
la cause de cette Idée, parce que je ne j
pas si parfait que son objet l'est; & là des
ce Philosophe nous parle de *réalité f*
melle, & de *réalité objective*, mais d
ne maniere à faire pitié à ceux qui e
tendent parfaitement ces termes,
que ce pauvre Metaphysicien n'ent
doit pas trop bien. Je répons que nô
esprit forme lui-même l'Idée de l'ê
infiniment parfait. La perfection
l'objet connu, & superieure, ou p
excellente que l'esprit qui le conn
n'empêche nullement qu'il ne s'en f
me l'Idée. Décartes ne se forme
pas l'Idée d'un esprit pur, d'un an
qui est plus parfait que le sien ? Fau
donc que mon esprit soit infini pc

connoître l'infini ? Faut-il qu'il soit mouvement pour en avoir l'Idée ? & corps pour appercevoir les corps ? *Mais si mon esprit étoit la cause de cette Idée, elle devroit pour le moins avoir autant de réalité formelle, qu'il y en a d'objective en l'Idée ?* Il n'y a pas le petit mot à dire à cela ; & voila la plus fine & la plus subtile Metaphysique qu'on pourroit apporter. Mais raillerie à part, je ne sçai ou Décartes a trouvé ce galimatias, où il n'y a ni sens ni raison. Que veut-il nous dire par *des realités formelles, dans la cause d'une Idée, & des realités objectives dans l'Idée même ?* Il n'y a point de realité formelle à bien parler dans la cause de mes Idées, dans mon esprit, ou mon entendement. Il n'y en a point d'objective en ses Idées : car la realité objective est celle de l'object qui est hors de mon esprit, & generalement parlant toutes les Idées de l'esprit, n'étant que des pensées actuelles, elles ne sont que des modifications actuelles de sa substance, dont par consequent il n'y a point d'autre realité formelle, que celle de leur propre substan-

Eſt-ce donc enfin que nôtre ame p
former l'Idée d'un être ſouverainem
parfait ? Mais ſi Décartes ne veut c
cela, il l'obtiendra aiſément, car c'
juſtement ce que nous voulons. M
ce n'eſt gueres ce qu'il doit prouv
Car il entreprend de nous convain
que nous avons cette Idée de Dieu,
Dieu même, & ſans que ce ſoit nô
ame qui la forme. *Je ne ſuis pas*, dit
la cauſe de cette Idée, parce que je ne
pas ſi parfait que ſon objet l'eſt; & là de
ce Philoſophe nous parle de *réalité*
melle, & de *réalité objective*, mais
ne maniere à faire pitié à ceux qui
tendent parfaitement ces termes,
que ce pauvre Metaphyſicien n'ent
doit pas trop bien. Je répons que nô
eſprit forme lui-même l'Idée de l'é
infiniment parfait. La perfection
l'objet connu, & ſuperieure, ou p
excellente que l'eſprit qui le conn
n'empêche nullement qu'il ne s'en f
me l'Idée. Décartes ne ſe forme
pas l'Idée d'un eſprit pur, d'un an
qui eſt plus parfait que le ſien ? Fau
donc que mon eſprit ſoit infini p

C

connoître l'infini ? Faut-il qu'il soit mouvement pour en avoir l'Idée ? & corps pour appercevoir les corps ? *Mais si mon esprit étoit la cause de cette Idée, elle devroit pour le moins avoir autant de réalité formelle, qu'il y en a d'objective en l'Idée ?* Il n'y a pas le petit mot à dire à cela ; & voila la plus fine & la plus subtile Metaphysique qu'on pourroit apporter. Mais raillerie à part, je ne sçai ou Décartes a trouvé ce galimatias, où il n'y a ni sens ni raison. Que veut il nous dire par *des realités formelles, dans la cause d'une Idée, & des realités objectives dans l'Idée même ?* Il n'y a point de realité formelle à bien parler dans la cause de mes Idées, dans mon esprit, ou mon entendement. Il n'y en a point d'objective en ses Idées : car la realité objective est celle de l'object qui est hors de mon esprit, & generalement parlant toutes les Idées de l'esprit, n'étant que des pensées actuelles, elles ne sont que des modifications actuelles de sa substance, dont par consequent il n'y a point d'autre realité formelle, que celle de leur propre substance,

cela seul est dans le mouvement, qu'il quite le lieu ou l'espace qu'il occupoit auparavant, & vient de remplir un autre: Il est clair par consequent qu'autre chose est l'étenduë de l'espace ou du lieu, & autre celle du corps même.

Les Cartesiens repliquent que le mouvement n'est pas ce que nous avons dit, mais bien le transport d'un corps du voisinage de ceux qu'il touchoit, & que l'on conçoit comme étant en repos. Admirable definition, & digne de la subtilité de Décartes! Quoi donc si Dieu n'avoit créé qu'un corps, une pierre, par exemple, est-ce que ce corps ne pourroit jamais avoir de mouvement quel effort que Dieu fît pour le mouvoir? car il n'y auroit aucun corps voisin de lui, & qui pût être conçû comme en repos. Que veut encore dire ce Philosophe par cette queuë, *que ces corps voisins sont conçûs comme en repos?* car je demande ce que c'est que mouvement? & ne sçachant pas ce que c'est, puis-je sçavoir ce que c'est que repos? Comment sçaurai-je que ces corps sont meus ou en re-

pos,

pos, si je ne puis sçavoir ce que c'est que d'être en mouvement ? Plaisante definition ! selon laquelle je puis aussi veritablement & justement dire que des corps que Dieu auroit mis en repos, sont meus comme ceux qui effectivement le sont. Comment donc ? le voici. C'est que si un tel corps est dit être meu, parce qu'il s'éloigne du voisinage de ceux qu'il touchoit, &c. n'est-il pas évident que ceux qu'il touchoit en touchent incontinent d'autres, & par consequent sont aussi dans le mouvement, puisqu'ils changent également de voisinage. Voila ce que c'est que d'être Philosophe à la Cartesienne, c'est que pour vouloir être trop subtil, on perd le sens commun.

Je suplie ces Messieurs de me dire s'il n'est pas vrai que Dieu a eu une liberté toute entiere de donner tel ou tel mouvement à la matiere au cõmencement de sa Création? ils ne le sauroient nier. Il pouvoit donc donner à toute la matiere un mouvement en ligne droite. Mais où la matiere seroit-elle allée si elle avoit eu ce mouvement, & s'il n'y avoit point d'es-

d'espace hors d'elle capable de la recevoir. Mais supposons que Dieu ne lui ait pû donner qu'un mouvement circulaire, comment encore peut elle être dite & conçûë dans le mouvement? Car enfin si toute la matiere est meuë circulairement, il n'y a aucun corps à son égard qui en soit touchée, & dont elle puisse quitter le voisinage.

Je leur demande encore si Dieu ne peut pas aneantir tout le mouvement qui est dans la matiere? ils ne le sçauroient nier. Or cela supposé, Dieu ne peut-il pas encore aneantir une petite partie de la matiere, une pierre, un grain de sable par exemple? Le peuvent-ils nier? Ils n'oseroient assurement. Voila donc un espace vuide, & un lieu qui n'est plus rempli. Mais, disent-ils, puisqu'il n'y a rien entre les autres corps qui existent, ils se touchent donc. Quelle impertinence? Il est vrai qu'il n'y a rien entr'eux, mais il est vrai pourtant qu'il peut y avoir quelque chose, puisque l'on peut y placer un autre corps semblable au premier que nous avons supposé

posé aneanti ; puisque l'espace & la distance y demeure toûjours, & que Dieu n'a donné aucun mouvement aux corps voisins ? Est-ce donc que sans mouvement ces corps se sont approchés, & joints ensemble ? Qu'est-ce que ces Philosophes entendent par ce mot de *rien* employé dans cette occasion ? ils ne peuvent dire autre chose, sinon qu'il signifie *nul corps*. Ainsi ces Messieurs ne répondent à la difficulté qu'on leur fait, & qu'on oppose à leur these, qu'en supposant ridiculement la these même. Deux corps se doivent joindre & toucher immediatement s'il n'y a rien entr'eux, c'est-à-dire, s'il n'y a aucun corps qui soit entr'eux. Peut on avancer une chose plus fausse & plus évidemment fausse dans nôtre supposition ? j'avouë que deux corps se doivent immediatement joindre s'il n'y a rien entr'eux, s'il n'y a aucun corps, & si en même temps on ne peut rien mettre entr'eux sans les separer & les éloigner comment que ce soit.

Cette objection est si forte qu'elle reduit nos Cartesiens à nier que

Dieu puisse aujourd'hui aneantir un grain même de sable, qu'il n'aneantisse toute la matiere, autrement il y auroit du vuide, & toute étenduë ne seroit pas corps. Cela étant il s'ensuit encore que Dieu en voulant créer des corps, n'a pas eu le pouvoir de n'en créer que deux ou trois. En un mot, il n'a pas eu le pouvoir de ne créer qu'un atome, il a seul été necessité à créer une étenduë infinie.

Mais ce qui n'est rien peut-il être conçû par l'esprit, & avoir quelques proprietés? assurement, & c'est de-là que vient cét axiome, que de rien on ne fait rien. Mais cela, direz-vous, est nier toute sorte de proprietés de ce qui n'est rien. Soit, je dirai donc que toutes ces proprietés que mon esprit attribuë à l'espace ne lui sont attribuées qu'improprement, & que proprement & positivement elles conviennent aux corps, mais qui ne les auroient jamais sans cét espace.

Dans cét espace n'y trouvez-vous pas une distance réelle, & toutes les dimensions réelles des corps? Je répons que

que si par *distance réelle* on n'entend simplement qu'une veritable distance, & non une distance imaginaire, il est vrai que dans cét espace l'esprit y en apperçoit une tres-veritable. Mais si par le mot de *réelle* on entend une distance qui soit veritablement une chose positive, une substance réelle, & positive, un vrai corps, c'est ce que je n'y apperçoi point.

Je répons à la deuxiéme Objection, qu'il n'y a rien dans l'étenduë corporelle indigne de Dieu : autrement pourquoi Dieu l'auroit-il produite? C'est dites vous par cela même qu'elle est indigne de lui. C'est par sa création & sa production que j'en concluë son indignité. Dieu donc ne pense point non plus. Car il a créé une chose pensante, & une chose tout-à-fait distincte de lui-même. Au contraire, puisque Dieu n'a produit l'étenduë que par une puissance infinie, & infiniment efficace & agissante, il faut necessairement qu'elle soit d'une excellence infinie. Est-ce qu'un effet d'une puissance infinie, & n'agissant que comme infi-

nie, ne seroit pas infini? Je dis le même du mouvement. Et pour la divisibilité je ne voi pas qu'elle soit une suite necessaire de l'étenduë: au contraire, il me semble que l'Idée de l'étenduë emporte l'indivisibilité. En effet la divisibilité est quelque chose d'opposé à l'étenduë, puisqu'elle en separe les parties, & par consequent en change la nature & l'essence. Car l'essence du corps consiste à avoir ses parties immediatement posées les unes auprés des autres.

Quant à ce que ces Messieurs avancent que Dieu n'est qu'une pure pensée; & qu'il n'existe en aucun lieu à parler proprement, c'est la derniere extravagance pour ne rien dire de pis. Je sçai que Décartes a dit quelque part qu'on ne pouvoit attribuer d'autre étendue à Dieu que celle qu'on peut attribuer aux qualités & aux modifications des substances étenduës. Il dit qu'on ne sçauroit concevoir la Divinité que comme une vertu qui s'applique successivement aux parties de l'univers. Il dit enfin que Dieu ne peut être dit

étendu

étendu que comme on le dit du feu qui est dans un morceau de fer, qui n'a point d'autre extension à parler proprement que celle du fer même. Voila le secret de Décartes, & le mystere de toutes ses hypotheses. C'est en bon François, qu'il n'y a point d'autre Dieu que toute la nature, dont la vertu n'en est qu'un mode, & n'existe que comme un mode, qui ne sçauroit subsister ni se concevoir sans le sujet & la substance où il est.

Mais avant que Dieu eût créé une matiere, il ne pouvoit coëxister, si j'ose ainsi parler, ni être coëtendu à quoi que ce soit. Il n'y en avoit donc point. Car ôtes le sujet des modifications, les modifications perissent aussi.

Peut-être ces Messieurs me répondront hardiment avec Rohault que la creation est une chose inconnuë à l'esprit, & que l'Idée qu'ils ont de l'étenduë & de l'étenduë infinie est absolument independente de celle de la creation. Je le veux. Cela est vrai dans mon sentiment. Mais je ne voi pas que cela ruine la force de mon objection, sça-

voir, que Dieu n'eſt autre choſe que la nature, & que s'il en eſt la force, le mouvement par exemple, il n'a point de propre exiſtence, & ne ſubſiſte qu'en un autre ſujet, lequel exiſte de ſoi-même & par ſoi-même.

Cette difficulté eſt inſurmontable à tous les Carteſiens, à ceux patticulierement qui ſoûtiennent que Dieu eſt lui ſeul la force mouvante de tous les corps. Car il eſt impoſſible que Dieu ſoit une telle choſe, & ne ſoit pas neanmoins un mode inſeparable de la ſubſtance étenduë. Par conſequent il faut que Dieu ait toûjours eu une matiere, dont il ait été la force mouvante. Ou bien qu'il ait lui-même une ſubſtance étenduë, toûjours mouvante, qu'il applique tantôt à ces autres parties de la matiere, & tantôt à celles-là. Ce que les Carteſiens ne ſçauroient admettre, ſans ruiner leur ſyſteme de fonds en comble. Quoiqu'il en ſoit il implique contradiction que le mouvemét ou la force mouvãte n'exiſte dans une ſubſtãce étenduë. Qu'on ne me vienne pas dire que Dieu n'étoit pas cette force mouvante actuellement

lement avant la production des corps? Car Dieu selon eux est un acte pur, éternel, & immuable; & toutes ces perfections sont actuellement & dans un degré éminent en lui. D'ailleurs quand cela seroit il s'ensuivroit toûjours que Dieu d'incorporel qu'il étoit avant les corps, est devenu corporel avec eux: Puisqu'il en est devenu la force mouvante, & le mouvement même qui n'est que cette même force, & qui neanmoins n'existe que dans un sujet corporel.

Qu'ils me disent enfin comment une simple pensée a pû créer l'étenduë? Mais, dites-vous, c'est une pensée toute puissante. Je le veux. Il s'ensuivra seulement qu'elle pensera à soi-même, se comprendra tout entiere & rien plus. Car pour l'étenduë corporelle n'en voyant rien en soi, n'en appercevant pas la moindre ombre en son essence, où & comment cette pensée l'auroit-elle pû appercevoir & trouver? & s'il l'a apperçûë en soi-même, elle n'est donc pas indigne de Dieu, puisqu'elle est en lui, & y est actuellement, & plus

parfaitement ſans comparaiſon qu'en nous, ou hors de lui.

Si la matiere peut penſer. Mais voici l'Achille des Carteſiens, c'eſt que la ſubſtance étenduë eſt incapable de penſer. Pourquoi cela? parce que je ne voi dans l'Idée de l'étenduë que de la largeur, de la longueur, & de la profondeur. Je n'y voi que cela non plus: mais il y peut bien avoir d'autre choſe que nous ne pourrions pas voir ſi clairement. Et quand on dit que l'Idée de l'étenduë ne renferme que de la largeur, de la longueur, & de la profondeur, on n'en doit tirer autre choſe ſinon que c'eſt là tout ce qui fait ſon eſſence & ſa ſubſtance, generalement & préciſément parlant; mais qui avec tout cela peut avoir d'autres proprietés ſelon le genre ou l'eſpece de ſubſtance qu'elle conſtituë. Car alors l'Idée que je formerai d'une telle ſubſtance pourra renfermer celle de la penſée, & de l'attribut de la penſée.

Mais l'Idée de la penſée ne renferme en aucune maniere celle de l'étenduë corporelle. C'eſt ce que je nie tout à plat. Je ſoûtiens au contraire que nous

n'a-

n'avons aucune pensée qui ne renferme directement ou indirectement, distinctement ou confusement celle de l'étenduë, ou des choses qui ont un rapport essentiel à l'étenduë, & ne se peuvent concevoir sans elle. Et de là je retorque l'argument contre les Cartesiens, & je dis que s'il n'y a aucune pensée que l'esprit puisse former, laquelle ne renferme en quelque sorte directement ou indirectement, distinctement ou confusement l'Idée de la substance corporelle, ou des choses qui arrivent à cette substance: Il est manifeste que c'est une modification de la nature corporelle. Qu'on m'apporte un exemple & une instance d'une ou deux pensées, où je ne puisse pas faire appercevoir cette Idée de la substance corporelle, ou de ce qui lui arrive. Me marquera-t'on l'Idée de Dieu? mais je n'en ay point d'autre, & n'en sçaurois avoir que d'un être ou d'une substance étenduë. Si je le conçoi comme un être pensant, & infiniment pensant, je le conçoi donc pensant & connoissant tout ce qui se passe dans les corps, &

voila l'Idée de la ſubſtance corporelle unie à cette penſée. Si je le conçoi cõme l'acte ou la force mouvante des corps, je voi clairement que cette Idée renferme celle de la ſubſtance corporelle, puiſque ſans elle le mouvement, ou ce qui eſt une même choſe, la force mouvante des corps, ne ſçauroit exiſter un ſeul moment. Me marquera-t'on l'Idée d'un Chiliagone? Mais je ne puis en avoir aucune Idée ſans celle de quelque quarré, c'eſt-à-dire, de quelque figure, & par conſequent ſans rapport à l'Idée de l'étenduë. Je dis la même choſe des nombres, & de tout ce que vous pouvez vous imaginer de plus abſtrait dans l'algebre.

Mais, dit-on, la penſée n'eſt ni longue, ni ronde, ni quarrée, ni verte, ni jaune, &c. Il eſt vrai qu'elle n'eſt à parler proprement ni ronde, ni quarrée, mais elle eſt pourtant la perception du rond & du quarré, otez moi donc toute ſubſtance corporelle, comment auriez-vous ces ſortes de perceptions? Pour ce qui eſt du verd & du jaune, j'avouë qu'elle n'eſt pas non plus

verte ou jaune, mais elle en est pourtant la perception. Otez moi donc tout corps coloré, où est ce qui vous en prendrez l'Idée. Mais je me trompe ici, car je doi dire aux Cartesiens que c'est la pensée seule, c'est l'ame seule qui est verte & jaune, noire & blanche, parce que verd & jaune ne sont que des sentimens de l'ame même, n'y ayant aucune couleur veritable dans les corps. Je puis dire de même qu'il n'y a ni mouvement ni repos dans les corps, & que tout cela n'est que des sensations de mon ame, qui pose ces sortes de choses dans les corps, comme il y pose le rouge, le verd, & le jaune. Mais quoi, dira-t'on, n'est-il pas évident que le mouvement est dans les corps, & dans des corps hors de nous même? & moi je dis, n'est-il pas aussi évident qu'il y a des couleurs dans les corps, & dans des corps hors de nous? Ouï. Mais, dira-t'on, l'Idée du mouvement renferme necessairement celle du corps? fort bien, & l'Idée des couleurs renferme aussi l'Idée des corps. Qu'on m'aneantisse l'étenduë, & son Idée, il

n'y aura jamais d'Idée de couleur. Cela est évident de soi-même. Car vous ne sçauriez, quelque effort d'esprit que vous fassiez, concevoir ce que c'est que couleur, sans concevoir en même temps l'Idée de l'étenduë.

Traité de l'ame des bêtes chap.23. Certains Carteſiens ont écrit que la pẽsée étant la premiere chose que nous apercevõs en nous, c'est aussi la premiere chose & le sujet de tout ce qui peut dependre de la pensée. Qu'ainsi l'essence d'une chose étant ce qui se presente la premiere à l'esprit, je dois conclure que ma nature ou ma substance consiste dans la faculté de penser. Bon Dieu quel raisonnement! Est-ce la de quoi il s'agit, que j'ay une nature pensante, une faculté de penser? il s'agit de voir si la pensée n'est point une proprieté, ni une modification d'une substance corporelle. Et que fait à cette question de dire que la pensée est ce qui se presente d'abord à mon esprit: rien du tout, car il reste toûjours à voir si cette pensée premiere, que vous dites s'être presentée à vôtre esprit, n'étoit point une Idée d'une substance étenduë, ou de

de quelque choſe qui arrive à la ſubſtance étenduë. On ne forme point de penſée qui ne ſoit ſinguliere, & determinée. Or je demande quelle penſée un Carteſien a euë la premiere, & quelle eſt celle qui s'eſt preſentée la premiere à ſon eſprit, afin que nous l'examinions, & voyons ſi elle ne renfermoit rien qui eût rapport à la ſubſtance corporelle.

Je dis bien plus, car je poſe en fait que la premiere penſée que nous avons euë, renfermoit neceſſairement l'Idée d'une ſubſtance corporelle, quelle qu'elle fût. Il eſt faux même que la premiere choſe qui s'eſt preſentée à nôtre eſprit, & à quoi il a penſé, ait été autre choſe que quelque choſe de corporel. C'eſt mal parler que de dire que la premiere choſe qui ſe preſente à l'eſprit c'eſt la penſée. Car c'eſt dire ſelon ces Meſſieurs que la premiere choſe qui ſe preſente à la penſée eſt la penſée. Nôtre ame ou eſprit n'eſt devenu tel qu'en penſant & par la penſée. Ainſi il reſte à voir ſi la premiere penſée qu'il a euë, avoit pour objet la penſée même, ou

quel-

quelqu'autre chose de corporel. Or il est visible que le premier acte de nôtre esprit & sa premiere pensée n'a point été l'objet qu'elle a eu. Cela n'a pas pû se faire que par un second acte, ou une pensée reflêchive.

Enfin quand il seroit vrai que la pensée seroit la premiere chose qui se presente à l'esprit, il faudroit voir encore si elle est la seule chose qui s'y presente, & si cette premiere ne traîne pas avec soi une seconde, ou bien une compagne inseparable. Je dis donc qu'on ne sçauroit former aucune pensée qui ne renferme l'Idée d'une substance corporelle. Comme je ne sçaurois voir un corps en mouvement sans y appercevoir & la substance étenduë, & cette sorte de modification qui est en elle. Et comme je n'aurois pas raison de dire que j'en apperçoi le mouvement le premier, puisque l'un est inseparable de l'autre, je dis de même que c'est sans raison qu'on dit que la pensée est ce qui seul paroît à mon esprit, comme si l'on supposoit déja que la pensée fût une chose qui pût être sans une substance corporelle,

relle, & sans aucun rapport à cette substance, ni à son Idée. Quel rapport, quelle affinité y a-t'il entre la pensée & l'etenduë, dit Monsieur le Grand? Le voici, c'est que la pensée est un mode, qui par consequent exige un sujet subsistant par soi-même. Car de dire que le sujet de la pensée est la pensée même, de dire que son sujet est la faculté de penser, c'est ne rien dire, & c'est comme si je disois, que le sujet du mouvement est la faculté de mouvoir. Ainsi il faut bien marquer quel est donc ce sujet. Et comme mon esprit n'apperçoit rien qui subsiste par soi-même, que ce que l'on appelle substance corporelle; Donc la pensée en est un mode.

Autre rapport & affinité. C'est que la pensée n'est rien autre chose que la perception de l'étenduë, & de tout ce qui peut arriver à l'étenduë. Est-il si difficile de concevoir qu'un corps sçache qu'il est corps, & est sujet à telles & telles choses? La substance corporelle & la pensée ne different que comme la substance & le mode, & comme different le corps & le mouvement.

Mais comme qui dit mouvement marque premierement le mode, & comme l'on dit directement & immediatement, & indirectement le corps, de même qui dit pensée marque directement & immediatement le mode, & indirectement la substance corporelle.

La difference aussi qu'il y a entre esprit & corps, c'est que le mot d'*esprit* marque proprement quel est le corps. Comme quand je dis feu, niege, ces termes marquent proprement quelle espece de corps je veux designer. Or comme ce qui fait qu'un corps devient feu ou neige, c'est une telle & telle détermination de mouvement, & un tel ou tel arrangement de parties; de même ce qui fait un corps esprit est une telle & telle modification, sçavoir la perception ou connoissance.

Enfin le mot de *pensée* ne differe du mot d'*esprit*, que comme le mot general de *mouvement* differe du *principe mouvant*. De sorte que comme celui qui dit mouvement ne marque en particulier aucune espece de mouvement certain & déterminé, mais toutes sor-

tes

tes indistinctement & confusement. Ainsi qui dit pensée ne marque aucune sorte de pensée singuliere, mais toutes confusement, & indistinctement.

Poussons encore cette comparaison du mouvement avec la pensée, & disons que supposé qu'il y eût quelques corps qui eussent en eux-même la cause & le principe de leur mouvement, & de toutes ses déterminations, qui fussent à eux-mêmes leur force mouvante, ils seroient assurement toûjours dans quelque mouvement, & s'en donneroient tantôt une telle espece, & tantôt une autre. Il en est de même de l'esprit ou du corps qui auroit le principe de la pensée, il en auroit toûjours quelqu'une, & pourroit en former telle & telle qu'il voudroit à tout moment.

Enfin comme je connois clairement que le mouvement n'est point une suite absolument necessaire, & dependante de l'Idée generale & precise que j'ay du corps. Quoi qu'il soit vrai de dire que s'il y a du mouvement, & un principe actuel de mouvement, il faut de toute necessité qu'il existe dans quelque

corps.

corps. De même je connois clairement que la pensée, ou la force de penser n'est point une suite necessaire qui depende de l'Idée generale, simple, nuë & précise que j'ay du corps, quoi qu'il me soit évident qu'elle ne puisse exister que dans quelqu'un, quel qu'il puisse être. Ce n'est donc pas merveille si dans l'Idée du corps précisement prise, on n'y voit pas celle de la pensée, on n'y voit pas non plus celle du mouvement.

Supposons que le mouvement soit essentiel à la matiere, est-ce que pour cela l'Idée pure & nuë d'étenduë emporteroit cét attribut? Nullement. Tout ce que l'on pourroit dire en ce cas seroit que les substances corporelles outre cét attribut general & commun qu'elles auroient toutes d'être des étenduës, en auroient encore de propres & de particuliers, qui les détermineroient à une telle espece de corps, ou de substance corporelle, & qui ne leur seroient essentielles qu'à cét égard, & non par rapport au genre universel de simple étenduë, auquel elles conviendroient. On peut faire la même suppo-
sition

sition touchant la pensée, & en déduire les mêmes choses.

Mais, dit Monsieur le Grand, je puis clairement & distinctement concevoir la pensée, & ce que c'est sans penser en aucune maniere à la substance corporelle, en niant même qu'il y ait aucun corps. Mais c'est tout le contraire; car il est impossible d'avoir cette pensée telle que la décrit Mr. le Grand, qu'il n'y entre de l'Idée du corps. Niera-t'on qu'il y ait des corps, sans penser aux corps? C'est une contradiction manifeste. Je dis donc qu'il est aussi peu possible de concevoir ce que c'est que pensée, sans aucun égard au corps, ou à ce qui arrive au corps, comme de concevoir ce que c'est que mouvement sans rapport au corps. Ce qui trompe ces Messieurs, c'est qu'ils employent le mot de *penser* comme un terme abstrait & general, qui ne dit pas plûtôt une telle ou telle pensée qu'une autre: & là dessus ils s'imaginent que cette notion est quelque chose qui n'a aucun rapport au corps, ni aux choses qui lui arrivent. Tout de même

que si je disois que le mouvement n'a aucun rapport aux figures de rond, de quarré, &c. à nulle en general, parce que ce terme ne signifie en particulier aucun mouvement déterminé, aucun qui soit circulaire, ou droit, &c.

Pour ce qui est de ce que ces Messieurs avancent si hardiment que leur esprit peut avoir quelque pensée, sans penser au corps, sans aucun égard à lui, en supposant même qu'il n'en existe aucun, c'est ce que je nie, & ce que l'on ne prouvera jamais. Il est vrai que je voi bien que je penserois encore que je fusse sans bras, sans pieds, sans oreilles, sans yeux; mais que pour cela je pusse penser sans cerveau, sans esprits animaux, sans sang, c'est une chose que je ne puis voir, & qu'on ne sçauroit jamais prouver.

Quoi donc, dit le même Philosophe, chaque atome sentira-t'il? Assurement. Mais Hypocrate dit que s'il n'y avoit qu'une seule chose de même nature, il n'y auroit jamais de douleur. Mais les Cartesiens ne disent-ils pas que Dieu peut donner & imprimer effectivement

ment le sentiment de douleur à une seule chose, toute pure & simple, comme est l'ame. Car selon eux la douleur ne peut être dans les corps. Hypocrate a bien parlé dans son sentiment. Car il tenoit que tout étoit corporel, qu'il y avoit des corps tous differens en qualités, & attributs les uns des autres, & que le sentiment en étoit un. Je répons en second lieu que Mr. le Grand n'a pas vû que qui dit douleur, ne dit pas simplement sentiment, mais un tel sentiment, une telle détermination de sentiment, qui exige, selon l'ordre de l'auteur de la nature, une telle ou telle disposition, rencontre ou mouvement des corps. Mais generalement parlant il n'y a point de particule en nous qui ne sente de quelque maniere, les unes selon celle-ci, & les autres selon celle-là ; les unes ont un sentiment de douleur & de plaisir, les autres de faim & de soif, les autres ceux de l'ouïe & de la vûë, & les autres enfin une infinité que je ne puis connoître distinctement ni nommer, mais que chacune aperçoit & connoit clairement & distinctement.

Mais, poursuit Mr. le Grand, eſt-ce que la penſée eſt ſeulement dans tout le corps, ou bien en toutes ſes parties, en chacune d'elles? Non, la penſée n'eſt pas dans tout le corps, ni dans toutes ſes parties. Car qui dit penſée dit un certain genre de perception & de ſentiment, different de celui de la douleur, & du plaiſir par exemple. Mais, direz-vous, les atomes, ou eſprits animaux qui ſont dans mon eſprit, & qui y penſent, ont-ils tous la force de penſer, & penſent-ils tous en particulier, ou bien ne penſent-ils qu'en commun, & par union les uns aux autres? Je répons que chaque eſprit penſe, & a la force de penſer; mais comme ils ſont continus les uns aux autres, ils ne forment tous qu'une même penſée. Par exemple, les eſprits qui ſont en moi & qui voyent une montagne étant tous unis enſemble, & dans une même diſpoſition & détermination telle que Dieu a voulu être pour produire la vûë, ils ne forment tous enſemble qu'une même perception, ou image de l'objet vû. Je puis illuſtrer ceci par l'exemple

ple d'un miroir: N'est-il pas évident qu'il n'y a aucune partie d'un miroir qui ne represente. Tandis que le miroir est entier, il represente tout l'objet, & toutes les parties de l'objet. Cependant quoi qu'il n'y ait aucune partie dans le miroir entier qui ne represente, elles ne representent pas neanmoins toutes tout l'objet. Toutes pourtant le peuvent aussi representer si vous les separez, & si vous rompez la glace. Il en est de même des esprits qui voyent, ils sont un tout composé d'une infinité de parties toutes semblables, & dans une pareille disposition ou état, & par consequent doüés de même force, & de mêmes qualités. Neanmoins comme ils ne sont tous qu'un composé, un corps continu & égal, ils ne forment aussi qu'une seule & même perception. Separez les parties de ce miroir divin, rompez en la glace, ils representeront aussi-tôt tous, tant qu'ils sont le même objet, ils en formeront je ne sçai combien de differentes representations, selon que sera leur separation. Il faut donc, direz-vous avec Mr. le Grand,

que chaque atome ou esprit qui voit réponde en particulier à chaque partie de l'objet apperçû, & le represente. Fort bien. Qu'en arrivera-t'il? C'est, dites-vous, qu'il n'y aura rien qui apperçoive tout l'objet, & en juge. Il n'y aura rien, c'est-à-dire, il n'y aura point d'autres esprits que ceux qui le voyent, qui l'apperçoivent, & en jugent. Cela est vrai. Mais ces mêmes esprits qui le voyent & l'apperçoivent en jugent eux-mêmes, & l'apperçoivent tout entier. Tout de même que trois bons Musiciens qui chanteroient parfaitement bien chacun leur partie, & composeroient une parfaite harmonie, la verroient évidemment être bonne & juste, au moment même qu'ils chanteroient. Faudroit-il faire intervenir un tiers pour juger de la bonté & de la justesse de l'harmonie? Voila comment la comparaison de Mr. le Grand doit être proposée, & non pas comme il la propose, en faisant trois Musiciens qui chanteroient bien leur partie chacun, mais sans prêter l'oreille à la voix des autres. Car cela se fait-il? au contraire

traire quelque attention que chaque Musicien prête à sa propre voix, il la prête encore à celle de ses compagnons, sibien que dés qu'il échape un mauvais & faux ton à quelqu'un, il le sent d'abord. Les esprits qui pensent agissent de même entr'eux, ils se répondent tous les uns aux autres, ils s'accommodent les uns aux autres, ils n'agissent que de concert entr'eux, & ils n'ont pas besoin d'un tiers pour juger de ce qu'ils font. J'oserai dire même qu'il n'y en a pas un d'entr'eux qui ne puisse voir tout un objet, & penser tout seul à ce qu'il voit, & s'en former une juste Idée. Mais, dit Mr. le Grand, un seul point de la matiere verra donc & contemplera des especes innombrables d'un seul objet, quoique l'objet soit infiniment plus grand que lui. Il n'y a la aucune difficulté, & l'experience nous en convainq. Car il est certain que tous les objets divers que nous voyons hors de nous, peignent leurs images fort bien & fort sensiblement sur la prunelle de l'œil, sur la retine, & comme dans un point; mais tel que pour petit

qu'il vous paroiſſe, l'on peut dire qu'il renferme en racourci toute l'étenduë prodigieuſe des objets & des corps qui ſont hors de lui. Or la penſée eſt encore plus ſimple que toute la perception de la vûë, ou la vûë même: & quelque petiteſſe qu'on imagine dans un eſprit du nombre de ceux qui penſent, il renferme toûjours en racourci toute l'étenduë des objets dont il forme l'Idée.

Si la matiere ou le corps eſt capable de ſentiment.

J'ay ruiné, ce me ſemble, le fondement de toute la Philoſophie Carteſienne touchant la nature des corps: J'en tire cette conſequence, que ſi les corps peuvent penſer, à plus forte raiſon ſont-ils capables de ſentir de la douleur ou du plaiſir, & qui s'eſt jamais aviſé de nier ou refuſer cette proprieté là aux corps que nos viſionnaires Carteſiens, aprés s'être gâté la cervelle, & en avoir mis tous leurs eſprits en vertige par le moyen de leurs tourbillons infinis de matiere, s'entraînans les uns les autres, &c.

Ces Meſſieurs ont bien vû qu'on ſe moqueroit de leur ſubſtance incorporelle,

relle, inétenduë, & qu'on opposeroit sans cesse à leur fausse subtilité, l'experience & l'autorité du sentiment de la nature même. Dites tout ce qu'il vous plaira, Messieurs, de la nature de l'esprit, que ce n'est pas une substance étenduë ou corporelle, que les corps ne sont pas capables de sentir, on vous répondra toûjours que vous ne sçavez ce que vous dites, que vous ne connoissez pas encore assez bien la nature, & quelles proprietés Dieu peut y mettre, & y a mis en effet, puisque vous osez nier que vôtre corps ait aucun sentiment, quoique vous en soyez convaincus par l'experience même.

Je ne sçaurois assés admirer la metode de ces nouveaux Philosophes : ils avancent hardiment que l'esprit est une substance inétenduë, que c'est cette seule sorte de substance qui peut penser & sentir. Les autres voulant combattre ces maximes, leur objettent que l'on ne peut douter que les corps ne sentent, puisque le mien, & le leur & tout autre semblable sent. Que donc leurs hypotheses sont fausses, & évi-

demment fausses. Que repliquent à cela ces Messieurs? la chose la plus ridicule & la plus pitoyable du monde. Ils vous remettent en jeu leur these que tout corps ne peut sentir, que donc tous les hommes se sont trompés, & se trompent encore aujourd'hui, & se tromperont toûjours (car je ne croi pas que les Cartesiens en détrompent jamais un seul, qui puisse dire de bonne foi qu'il est détrompé) quand ils disent que leur corps a du sentiment. Les yeux nevoyent donc point, ni l'oreille n'entend point. Quand je dis que l'œil ne voit point, je n'entens pas tout ce qui paroît grossierement dans la structure de l'œil, mais les esprits qui y demeurent & y circulent; & ainsi de l'oreille. C'est l'ame seule, c'est-à-dire, un je ne sçai quoi qui n'est ni matiere ni corps, qui voit & entend toute seule. Falloit-il donc des yeux pour voir, & des oreilles pour ouïr? un seul atome pouvoit servir à ce je ne sçai quoi, sans tout cét apparat de machines & d'organes divers. Que dis je un atome? il ne lui falloit point du tout de corps. Il ne lui sert de rien à

tout cela. Mais si l'ame seule voit, & si l'œil n'y sert de rien à bien parler, elle peut donc voir aussibien par l'oreille que par l'œil même, & entendre par l'œil que par l'oreille. Si nous avions vû du moins quelques experiences semblables, nous en pourrions croire les Cartesiens, & ils ne parleroient pas tout-à-fait sans fondement.

Je répons à la quatriéme Objection, que je n'y voi pas la moindre difficulté, & que la consequence qu'on en tire est nulle. Si la Matiere, dit-on, est éternelle & independente, elle est donc Dieu même. Et pourquoi cela? parce que Dieu est l'Estre seul qui existe de soi-même. & c'est la ce que je nie. Tout être, dit on, qui est de soi-même est infiniment parfait. C'est encore ce que je nie, & j'avouë que je n'y voi aucune force, ni même aucune vrai-semblance. Mais, dit on, si elle est de soi même, rien n'a borné sa nature, ni ses proprietés, ou ses perfections. Cela est vrai, qu'en concluëz vous? donc si rien ne l'a bornée, limitée, déterminée à un tel ou tel genre d'être, à un tel *Réponse à la IV. Obj.*

tel & tel degré de perfections, elle est absolument infinie. Je nie cette consequence, & je soûtiens que tout ce raisonnement là n'est qu'un pur sophisme qui consiste dans l'équivoque des termes de *rien*, de *fini*; d'*infini*. Il est vrai que rien n'a borné la nature, & les proprietés de la matiere; mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle ne soit pas bornée par elle même, & que je ne la conçoive aisément comme bornée en elle même. Est-ce bien raisonner, elle n'est point bornée par quoi que ce soit qui existe hors d'elle, donc elle n'est point du tout bornée absolument parlant? N'est-ce pas là le sophisme nommé *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter?* Si ce faux raisonnement étoit bon, je dirois aussi que Dieu est tout ce qui est, & ce qui peut être, esprit, matiere, corps, étenduë, & tout ce qui vous plaira. Car rien n'a borné son être & sa substance, elle est donc absolument infinie, & infinie en tout genre, il est donc tout, & tout est Dieu.

Les partisans de Spinosa ne sçauroient même se servir de ce raisonnement.

ment. Car je le repousserois dabord contr'eux en cette maniere. La nature ou l'univers selon lui existe de soi-même; or tout ce qui existe de soi-même est absolument infini & infiniment parfait. Car rien n'en a borné, limité & determiné l'essence & les proprietés. Elles sont donc absolument infinies. Je ne voi neanmoins dans tout cét infini que deux pauvres attributs essentiels, tant infinis qu'il vous plaira en leur genre; ils ne sont pourtant que deux, & à cét égard il est vrai de dire que la nature n'est pas absolument infinie. Rien cependant n'en a borné & limité l'essence & les attributs essentiels de cette substance. Par consequent une chose, une substance peut exister par elle-même, & independemment d'une autre, & neanmoins être finie en soi, bien que rien qui soit hors d'elle ne l'ait renduë finie, limitée, determinée.

Mais n'est ce pas poser de l'imperfection en Dieu, que de dire qu'il ne peut pas agir hors de lui s'il n'y a point de matiere? Il n'y a pas là plus d'imperfection

perfection qu'à dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, & tout ce qui implique contradiction. Dieu a-t'il agi, à parler proprement, sur le neant en creant la matiere? on ne peut pas le dire. Est-ce donc que Dieu est imparfait de n'avoir pû agir sur le neant?

Voila comme sur l'hypothese de l'existence éternelle de la matiere j'ay refuté toutes les subtilités impies de Spinosa, sans m'engager dans ces mauvais pas, où je voi que s'engagent necessairement ceux qui tiennent la creation de la matiere, & l'immensité de son étenduë, & definissent Dieu par l'être absolument infini. Car ces hypotheses reviennent assurement au Spinosisme & à l'impieté. Et c'est sur elles que Spinosa a bâti tout son systeme d'Atheïsme. Non, je le repete encore une fois, je ne voi pas qu'il soit possible à un esprit éclairé & penetrant de ne pas tomber dans ce precipice en suivant ces hypotheses. C'est pourquoi le Pere Malbranche qui definit Dieu comme Spinosa, par l'être absolument infini,

le

le seul être, l'être universel, l'être abstrait, &c. ne peut éviter de tomber dans un precipice qui n'est éloigné que de deux doigts de celui de l'impie Spinosa, sçavoir que l'univers n'est qu'une émanation de Dieu, & ne peut être qu'une émanation de Dieu, que tout ce que nous voyons & appercevons est Dieu seul, que Dieu seul fait tout ce qui se fait, qu'il est lui même toute l'action & toute l'operation qui est en toute la nature, en un mot, que Dieu est tout l'être, & le seul être.

Il semble même que ce personnage ait voulu nous convaincre qu'il est Spinosiste, c'est-à-dire, qu'il croit que toute la nature est Dieu, & que tout ce qui est, appartient uniquement à la substance de Dieu. Car il assure que l'on n'a pas encore demontré qu'il y ait une matiere & des corps, & que la foi seule nous enseigne ces grands & incomprehensibles mysteres, que nous sommes des corps, qu'il y a une terre sur laquelle nous marchons, & un soleil veritable que nous ne voyons pas, & ne pouvons jamais voir. Que par consequent

ſequent à ne conſulter que ſa raiſon, & les lumieres de la nature, ſans s'embaraſſer de la foi, comme les Philoſophes ont accoûtumé de ne s'en embaraſſer gueres, on ne peut demontrer que la ſeule exiſtence de Dieu. On naît donc Athée & Spinoſiſte, car la nature & la raiſon precedent la foi. Ne me dites pas que du moins nous ſommes aſſurés que nôtre eſprit exiſte. J'ay détruit cét échapatoire d'une maniere irrefutable dans mon *Anti-Spinoſa*, & dans le parallele que j'y fais des maximes du Pere Malbranche avec celles de Spinoſa même. Je ne veux dire ici qu'un mot pour en montrer la vanité. Ce Viſionnaire dit que nous n'avons point l'Idée de ce qu'eſt nôtre eſprit, ou de ſa ſubſtance. Cela étant, par où & comment peut-il être certain qu'il eſt une ſubſtance, une ſubſtance, dis-je, diſtinguée de celle de Dieu même? Toutes ſes penſées actuelles ne ſont ſelon lui que des modifications divines, & des operations de Dieu même. Faut-il donc leur donner un autre ſujet, & une autre ſubſtance, en qui elles exiſtent,

que

que celle de Dieu même ? Tout ce que l'eſprit de cét extravagant peut avancer de certain eſt que s'il y a des penſées chez ce qu'il appelle *ſoi*, ou *ſon ame*, il doit y avoir auſſi une ſubſtance qui en ſoit le ſujet ; mais de la diſtinguer de Dieu, c'eſt ce qu'il ne ſçauroit jamais faire. Son eſprit ſe trompoit avant que le ciel l'eût honoré de ſes viſions, quand il diſtinguoit l'étenduë qu'il voyoit, de l'eſſence de Dieu. Il avoit pourtant, & a encore aujourd'hui tant viſionnaire qu'il ſoit devenu, une Idée claire de l'étenduë. Comment donc oſera-t'il diſtinguer de la ſubſtance divine, celle de ſon eſprit, qu'il n'a jamais vûë, & dont il avouë avoir aucune Idée ? Enfin il ſçait, à ce qu'il dit, que toutes les vûës & les perceptions ſe font dans l'étenduë infinie & intelligible de Dieu. Pourquoi donc leur aller chercher un autre ſujet & une autre ſubſtance ? Dira-t'il que c'eſt par ſentiment qu'il eſt aſſuré d'avoir un eſprit diſtingué de Dieu, ou de l'être infini & univerſel ? Mais ſi cét être eſt univerſel & infini, tout ce qui eſt, & tout ce qui emporte

quelque affirmation d'être, de mode de qualité, lui appartient necessairement. Ce sentiment interieur lui appartient aussi. Mais encore qu'est-ce que ce sentiment? Qu'il me l'explique un peu. N'est-il pas quel qu'il soit une modification d'ame? Pourquoi donc la poser ailleurs que dans Dieu même, qui en est la cause & le principe? Nôtre esprit n'est-il pas aussi fortement frappé du sentiment qui lui vient du corps, & qui lui dit à tout moment, qu'il sent du plaisir & de la douleur, que son œil voit des couleurs, & son oreille entend des sons, que les bêtes ont faim & soif, & sentent du plaisir, & de la douleur? Ce sentiment pourtant est un sentiment faux & trompeur, pourquoi l'autre ne le sera-t'il pas?

Il ne sçauroit pour parer ce coup, recourir aux imperfections & aux defauts qui sont dans nos pensées, & qui nous obligent par consequent à les distinguer de l'Estre Divin. Car il soûtient que toutes les pensées de nôtre esprit ne sont que des modifications qui vien-

nent

nent de Dieu seul, l'ame n'étant pas capable de se modifier, comment que ce soit. Il n'y a donc aucune imperfection dans nos pensées. Car tout ce que Dieu fait & opere est parfait en son genre. Faisons parler nôtre Visionnaire lui-même sur ce sujet, & nous aurons le plaisir de voir qu'il ne resoudra pas en maniere quelconque l'objection qu'il se proposera contre l'existence de sa propre substance. *O ma lumiere ! puis-je obtenir de vous de sçavoir ce que je suis, & ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connoitre la verité & d'aimer le bien ? Je suis ; mais depuis quel temps ? Suis-je éternel ? Cesserai-je d'être ? Je suis ; mais que suis-je ? Je pense ; mais comment ? &c. Quelque effort que je fasse pour me representer à moi même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je soufre quelque douleur, je le sçai ; mais avant que de la soufrir, je ne comprenois pas que ma substance en fût capable. Et dans le temps même que je la soufre, je ne comprens ni ce que c'est, &c. en un mot je ne suis que tenebres à moi-même. Ma substance me paroit* Medit. Christ. p 149.

inintelligible: & si vous ne m'éclairez de vôtre lumiere, l'amour que j'ay pour la verité me precipitera dans quelque erreur. Car je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, & que je suis partie de l'être Divin, & que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulieres de la raison universelle. Fort bien. Et que dites-vous à cela esprit & substance inintelligible? *Ha mon fils*, il fait repondre le verbe éternel, *que tu conduis mal tes pensées, & que tu serois temeraire si tu entrois le moins du monde dans des sentimens si impies & si bizarres.* Et moi je dis, pourquoi serois tu temeraire de suivre avec justesse les consequences naturelles de tes maximes? Pourquoi ce sentïment seroit-il impie ou bizarre, s'il est vrai, & si tes principes t'y conduisent? *Le mechant esprit qui les a publiés, croyoit la creation impossible, & c'est ce faux principe qui l'a engagé dans ces erreurs.* Mais toi la crois-tu possible, toi qui dis que *le monde n'est pas une émanation necessaire de la Divinité*, pour insinuer qu'il en est une libre? toi qui connois que tout ce que nous voyons, est seulement

ment une étenduë éternelle, increéée, intelligible, Dieu même en un mot? Toi enfin qui n'as jamais demontré l'existence d'aucune autre substance, que de celle de Dieu? Car ce que tu nous a voulu faire passer pour une demonstration invincible, comme tu l'appellois, de la creation de la matiere, n'est qu'une sophisme, & un sophisme avancé de mauvaise foi. Car tu soûtiens par tout ailleurs qu'on n'a point encore demontré l'existence de la matiere. Comment donc en demontrer la creation? & quand tu l'aurois demontrée, il faudroit demontrer encore celle de la substance de ton esprit. Et c'est de quoi tu ne t'es jamais mis en peine. *Mais pour toi, ne t'ay-je pas demontré qu'il est necessaire d'attribuer à Dieu une puissance infinie.* Hé bien qu'est-ce que cela sert à me convaincre de l'existence de la substance de mon esprit, comme d'une substance distinguée de Dieu même? Rien du tout. Au contraire cette puissance infinie s'accorde fort bien avec cette pensée qu'il n'y a point de creation d'aucune

ſubſtance, & qu'il eſt inutile d'en ſuppoſer une autre diſtinguée de celle d'un Dieu tout puiſſant, & qui par ſa puiſſance infinie ſupplée à toute autre ſubſtance, ou plûtôt fait & opere tout ce qu'une autre pourroit operer. Dieu n'étoit il pas une puiſſance infinie avant la creation? Ce n'eſt donc pas aſſez de ſçavoir certainement que Dieu a une puiſſance infinie, capable de créer des eſprits, & des corps, il faut encore être certain & convaincu qu'il a voulu en créer, & qu'il a executé ſa volonté par ſa toute puiſſance. A quoi bon poſer ces modifications de mon eſprit pretendu, & du tien dans une autre ſubſtance qui m'eſt entierement inconnuë, plûtôt que dans celle de Dieu qui m'eſt ſi connuë, & ſi intelligible?

Aprés tout tu te trompes quand tu t'imagines que c'eſt pour avoir nié la creation que Spinoſa a crû que ſon eſprit, le tien, le mien, & tous les autres eſprits en general ne ſont que des modifications de la raiſon ou de la penſée univerſelle, & abſolument infinie. Ce n'eſt point cela du tout qui la conduit

duit dans ce fentiment; mais c'eft qu'en niant la creation il foûtenoit en même temps auffibien que toi que l'étenduë que nous voyons & connoiffons eft infinie, & la fubftance de Dieu même. Et n'eft-ce pas ce que tu foûtiens avec lui. Car ne crois-tu pas, & ne dis-tu pas que toute cette étenduë vifible que nous connoiffons eft la fubftance de Dieu même. Car celle des corps eft invifible & inintelligible à tes yeux, & à ton efprit. Ce qui a porté encore Spinofa à croire que nôtre efprit n'eft que la modification d'une penfée infinie. C'eft qu'il a crû & defini Dieu comme toi, par l'Eftre abfolument infini, & infini en penfée. Comment donc pourroit-il y en avoir qui ne lui appartiffent pas? ne dis-tu pas la même chofe? toi qui dis que *ton efprit a l'Idée de l'infini avant celle du fini. Car nous concevons*, dis-tu, *l'être infini de cela feul, que nous concevons l'être, fans penfer s'il eft fini ou infini; mais afin que nous concevions un être fini, il faut neceffairement retrancher quelque chofe de cette notion generale de l'être, laquelle*

quelle par consequent doit préceder. Justement comme Spinosa, *Toute substance est necessairement infinie. Car être fini étant une negation d'être, en partie, & être infini étant l'affirmation absoluë de l'existence de quelque nature, il s'ensuit donc de la seule Proposition septiéme, l'existence appartient à la nature de la substance, que toute substance doit être infinie.* Une goûte d'eau n'est pas plus semblable à une autre goûte d'eau, que ces deux propositions de Spinosa & de nôtre Visionnaire, comparées ensemble. Enfin ce qui a porté cét Athée à ces extrémités, c'est qu'il a crû *que rien n'étoit, ne pouvoit être, ni même ne pouvoit être conçû sans Dieu, & qu'en Dieu.* Dieu donc doit être la seule & unique substance qui existe, & en qui toute autre chose existe. Ne crois-tu pas la même chose? toi qui dis tant de fois que Dieu est le seul être, l'être universel, l'être abstrait, la seule substance qui fait tout, qui opere tout, qui modifie tout? Et quel tout, qui est-il? Dieu lui-même, puisqu'il est tout l'être & l'être infini. C'est donc lui seul qui se modifie; & tu prens sottement pour

pour ton eſprit, & pour un toi, ou bien pour une ſubſtance differente de la ſienne, ce qui n'eſt que lui-même, ou une modification ſinguliere de ſa ſubſtance.

Mais pourquoi eſt que je m'arrête à raiſonner ainſi, & à prouver à un homme ce qu'il avouë lui-même? *On ne peut*, dit-il, *avoir de demonſtration exacte de l'exiſtence d'un autre être que de celui qui eſt neceſſaire. Et ſi l'on y prend garde de prés, on verra bien qu'il n'eſt pas même poſſible de connoître avec une entiere évidence* (tout ceci merite d'être remarqué) *ſi Dieu eſt, ou n'eſt pas veritablement Createur d'un monde materiel & ſenſible* (il devoit dire *inſenſible*, Dieu ſeul ſe faiſant ſentir, & les corps étant *inſenſibles* auſſibien qu'*inviſibles.)* J'ajoûte que nôtre Viſionnaire devoit dire auſſi, ſi Dieu eſt ou n'eſt pas veritablement Createur des eſprits, ou des ſubſtances ſpirituelles. Car la raiſon qu'il va rendre pourquoi nous n'avons aucune certitude ſi Dieu eſt ou n'eſt pas veritablement Createur d'un monde materiel, conclud également pour les

ſubſtances ſpirituelles, comme pour la ſubſtance materielle. Voici cette raiſon: *Car une telle évidence ne ſe rencontre que dans les rapports neceſſaires, & il n'y a point de rapport neceſſaire entre Dieu & un tel monde,* (ajoûtons, & toute autre ſubſtance qui n'eſt pas la ſienne) *il a pû ne le pas créer*; diſons, il a pû ne les pas créer, en parlant des ſubſtances materielles & immaterielles. *Et s'il l'a fait, c'eſt qu'il l'a voulu, & l'a voulu librement.* Cette raiſon doit être encore conſiderée par rapport à ces premiers paroles, qui ſont comme la theſe, dont cette raiſon eſt comme la preuve. *On ne peut avoir de demonſtration exacte de l'exiſtence d'un autre être que de celui qui eſt neceſſaire.* Pour bien prouver cela, il eſt neceſſaire que la raiſon dont il le confirme, ſoit generale, & comprenne par conſequent tout être qui n'eſt point neceſſaire, tel qu'eſt aſſurement celui de nôtre eſprit. Il avouë donc qu'on n'a aucune preuve que cét eſprit exiſte, exiſte, dis-je, comme une choſe, ou un être non neceſſaire, mais produit par la liberté de Dieu. Voila

tout

tout ce que nôtre Fanatique répond à l'objection qu'il s'est proposée lui-même, & l'on peut bien juger par les reflexions que je viens d'y faire, qu'elle demeure encore dans toute sa force. C'est pourtant ce même personnage qui traite d'Impies ceux qui soûtiennent l'existence éternelle de la matiere. Sçavez vous bien pourquoi c'est? parce que cette hypothese est un obstacle insurmontable à ses extravagances, & une barriere de fer à toutes ses visions nouvelles, & à cette creuse Philosophie que nous ne voyons rien que Dieu seul, & qu'il est l'être universel, le seul être, l'être abstrait.



REFU-

quelque affirmation d'être, de mode de qualité, lui appartient necessairement. Ce sentiment interieur lui appartient aussi. Mais encore qu'est-ce que ce sentiment? Qu'il me l'explique un peu. N'est-il pas quel qu'il soit une modification d'ame? Pourquoi donc la poser ailleurs que dans Dieu même, qui en est la cause & le principe? Nôtre esprit n'est-il pas aussi fortement frappé du sentiment qui lui vient du corps, & qui lui dit à tout moment, qu'il sent du plaisir & de la douleur, que son œil voit des couleurs, & son oreille entend des sons, que les bêtes ont faim & soif, & sentent du plaisir, & de la douleur? Ce sentiment pourtant est un sentiment faux & trompeur, pourquoi l'autre ne le sera-t'il pas?

Il ne sçauroit pour parer ce coup, recourir aux imperfections & aux defauts qui sont dans nos pensées, & qui nous obligent par consequent à les distinguer de l'Estre Divin. Car il soûtient que toutes les pensées de nôtre esprit ne sont que des modifications qui vien-

nent de Dieu seul, l'ame n'étant pas capable de se modifier, comment que ce soit. Il n'y a donc aucune imperfection dans nos pensées. Car tout ce que Dieu fait & opere est parfait en son genre. Faisons parler nôtre Visionnaire lui-même sur ce sujet, & nous aurons le plaisir de voir qu'il ne resoudra pas en maniere quelconque l'objection qu'il se proposera contre l'existence de sa propre substance. *O ma lumiere! puis-je obtenir de vous de sçavoir ce que je suis, & ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connoitre la verité & d'aimer le bien? Je suis; mais depuis quel temps? Suis-je éternel? Cesserai je d'être? Je suis; mais que suis je? Je pense: mais comment? &c. Quelque effort que je fasse pour me representer à moi même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je soufre quelque douleur, je le sçai; mais avant que de la soufrir, je ne comprenois pas que ma substance en fût capable. Et dans le temps même que je la soufre, je ne comprens ni ce que c'est, &c. en un mot je ne suis que tenebres à moi-même. Ma substance me paroit* Medit. Christ. p 149.

purement passive, où est sa vie, & en quoi sa nature & sa formation differe-t'elle de celle d'une pierre? Et cét homme qui a bien le front d'opposer à Mr. Arn. contre sa grace irresistible ce Canon du Concile de Trente, *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum dissentire non posse, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passive se habere, Anathema sit*; mais en retranchant cette queuë, *sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereq. passive se habere*, parce qu'elle est aussi Anti-Malbranchiste, qu'Anti-Janseniste: Ne doit-il pas avouër de bonne foi, si ces visions ne lui ont pas tout-à-fait gâté l'esprit, que c'est son propre sentiment touchant la nature de l'ame, qu'il veut être une pure puissance passive à l'égard de toutes ses operations, que le Concile a frappé d'anatheme. La chose est plus claire que le jour à qui y fait attention. Il repliqueroit en vain qu'il croit que l'ame agit quand Dieu agit en elle, & la modifie comme il lui plaît. Car selon lui rien de créé ne peut

agir,

agir, *&c'est Dieu seul qui fait tout, substances, qualités, accidens, modes, &c.* Il ne dira pas qu'une boule poussée & meuë de Dieu, agisse, quoique effectivement on la voye se mouvoir. L'ame ne doit pas plus être dite agir ou se mouvoir elle-même, qu'une boule poussée, n'étant pas moins passive à l'égard de Dieu, qu'une boule qu'il transporte.

D'ailleurs il est certain par ses principes que lorsque Dieu détermine & applique l'ame à ceci ou à cela, il faut qu'elle demeure en cét état irresistiblement, tant que Dieu l'y appliquera, elle ne peut aller plus loin, ni même faire effort pour aller plus loin, ou s'appliquer à une autre chose, quoi que ce Visionnaire le dise, mais contre sa conscience, & ses propres principes. Car faire effort c'est agir veritablement, & se mouvoir. Cependant rien de créé n'agit, & n'a aucune force pour agir, & toute la puissance de la nature est ou une chimere selon lui, ou la seule puissance de Dieu agissant lui seul, & immediatement en elle. S'il étoit vrai

même que l'ame ne fût pas invinciblement poussée vers ceci ou cela, & qu'elle peut faire effort pour allèr d'un autre côté, il seroit faux de dire que toutes ses déterminations & ses modifications ne viennent que de Dieu seul, puisqu'elle auroit le pouvoir étant modifiée d'une telle maniere de la part de Dieu, de se modifier d'une autre maniere toute contraire ou differente. Il croit enfin que les idées de l'ame ne sont pas les perceptions mêmes de l'ame, mais quelque chose de réellement distingué d'elle, & que c'est l'image & la representation de tout ce que l'ame connoît hors d'elle-même, & de tous les objets distingués d'elle.

Réponce à M. Ar. ch. 6. p. 84, 85

Afin d'appuyer ce paradoxe, il dit, *que la reflexion serieuse sur la difference qui se trouve entre connoître par sentiment, & connoître par idée, ou plûtôt entre connoître, & sentir, entre connoître les nombres, &c. & sentir le plaisir, &c. fait assez juger que pour sentir la douleur, par exemple, il ne faut point d'idée representative, & que la modalité de l'ame suffit, parce qu'il est certain que la douleur est une mo-*

modalité, ou modification de l'ame, & que pour connoître les nombres & les figures Geometriques, &c. on a besoin d'une idée, afin que l'ame puisse en avoir la perception. Car sans idée l'ame n'a perception de rien distingué d'elle : & l'idée d'un Cercle ne peut être la modalité de l'ame. Que pour voir le soleil il faut deux choses, la modalité de couleur, (car M. Ar. convient que la couleur est une modification de l'ame) & une idée pure, sçavoir l'idée de l'étenduë, ou l'étenduë intelligible. Qu'ainsi l'on voit le soleil, non tel qu'il est, mais, ô miracle surprenant, *tel qu'on le voit.* Tout ce que dit ici le P. M. est vrai, si vous en exceptez ce qui fait justement le neud de la question entre lui & M. A. sçavoir que *l'idée d'un Cercle ne peut être la modalité de l'ame, & qu'afin qu'elle apperçoive les nombres, &c. elle a besoin d'une idée qui soit quelque chose de distingué réellement de sa propre perception.* Il est vrai que sans idée l'ame ne peut appercevoir les objets qui sont hors d'elle. Mais ce n'est là dequoi il s'agit, il s'agit de voir si cette idée, par laquelle elle les apperçoit, est une chose réelle-

ment distinguée de sa propre perception, & c'est à quoi le P. M. ne touche point encore. Il y a encore une autre chose, à laquelle il n'a pas pris garde; c'est que l'ame connoît en deux manieres ce que c'est que la douleur, par sentiment, & par idée sans sentiment. Cela est incontestable. Car à present je ne sens pas la douceur du miel, ni l'amertume de l'absinte, la douleur de la goutte, & le plaisir du chatoüillement. Je sçai fort bien neanmoins ce que c'est. Il y a donc idée de sentiment distinguée du sentiment. Pour ce qui est de la maniere dont il explique qu'on voit le soleil, il y a dequoi rire assurement, en lisant ces dernieres paroles du P. M. *que l'on voit le soleil non tel qu'il est, mais tel qu'on le voit*. Car cela signifie en bon François, que l'on ne voit point du tout le soleil que Dieu a créé, mais Dieu en guise du soleil.

1. preuve du P. M. Sa premiere preuve pour montrer que la perception de l'ame, & l'idée sont deux choses distinctes entr'elles, est prise *de ce que l'esprit apperçoit actuellement l'infini; qu'ainsi n'étant point*

actuellement l'infini lui-même, il est absolument impossible qu'il voye dans lui même ce qui n'y est pas. Je nie que l'esprit apperçoive actuellement l'infini par une idée qui soit distinguée de sa perception même: & c'est mal raisonner que de dire, l'esprit n'est pas lui-même infini, donc il ne peut pas appercevoir l'infini par une modification de soi-même. Enfin il est faux qu'il soit impossible, encore moins absolument impossible que l'esprit voye en lui-même ce qui n'y est pas, à moins qu'il n'y ait ici de l'équivoque. Car si le P. M. entend par ce discours qu'il faut que les choses que l'esprit connoît soyent *réellement* dans lui-même ; c'est une extravagance. S'il entend qu'il faut qu'elles y soyent *intelligiblement*, & comme connuës, il a raison. Mais il y a encore en cela de l'obscurité, car être dans l'esprit de cette maniere-là, & en être connu & apperçû, c'est une même chose : au lieu que le discours du P. M. insinuë qu'il faut que la chose soit premierement dans l'esprit, & puis que l'esprit la connoisse ; comme si c'étoient deux choses

fort differentes. Quoi donc la perception de l'eſprit ſeroit-elle l'idée & la repreſentation de l'infini ? Pourquoi non, ſi par ce terme de repreſentation on n'entend pas une image ſenſible ? Car l'infini n'en peut avoir, non plus qu'un *Chiliagone* que le P. M. avouëra pourtant être connu par l'eſprit, & connu par une veritable idée. *Mais*, dit-il, *toute modalité d'un être n'eſt que l'être même d'une telle & telle façon. Ainſi la modalité de l'ame ne peut point repreſenter les objets, mais ſeulement la façon d'être.* Il n'y a aucune conſequence dans tout ce diſcours, & c'eſt une pure petition de principe, comme l'on parle. Il eſt vrai que la perception de l'eſprit eſt une modification de lui-même ; mais qui empêche que cette modification ne repreſente les objets que l'eſprit connoît? Selon le P. M. l'eſprit apperçoit l'idée d'un Cercle, & cette idée eſt diſtinguée de ſa propre perception. Mais aprés tout ſa perception peut-elle autre choſe que cette idée même comme apperçûë & connuë ? Voila donc comme la modification de l'ame eſt la repre-

sentation des objets distingués d'elle. Que dit à cela le P. M. il dit *que l'ame ne se connoît point elle même, c'est à dire, sa substance, par une idée qu'elle puisse contempler, comme les Geometres contemplent l'idée de l'étenduë: Qu'elle ne se connoit que par sentiment interieur. Elle ne peut donc pas connoître ses modifications, mais les sentir.* Tout cela est inutile au sujet dont il est question. Car que l'ame se connoisse ou ne se connoisse point par une idée semblable à celle de l'étenduë, qu'elle puisse contempler; qu'elle ne fasse que sentir ses modifications, s'ensuit-il pour cela que toutes ses idées ne soyent pas ses propres modifications? Il peut bien être que toute modification de l'esprit n'est pas idée, quoique toute idée en soit une. En effet le plaisir & la douleur ne sont pas des idées, mais des sentimens. Cependant quand on ne sent plus ni l'un ni l'autre, l'ame en peut avoir, & en conserve effectivement l'idée. J'avouë que le P. M. qui croit avec M. Ar. que son esprit est incorporel, ne peut avoir aucune idée de sa substance. Mais moi qui le croi

corporel, j'en ay une idée claire. Car si pour le mot d'*ame* l'on entend sa substance, j'ay l'idée claire des corps. Et si l'on entend ce qui fait une substance telle ou telle, c'est-à-dire *pensante*, &c. j'en ay encore une parfaite connoissance, & cette connoissance sont mes propres sentimens & perceptions, & il ne m'en faut point chercher d'autre pour connoître clairement ce qu'est mon ame. Enfin je nie que je ne connoisse pas clairement mes sensations. Pour les connoître ainsi je n'ay que faire de pouvoir les comparer ensemble, ni de les comparer comme je fais les figures & les nombres. Je ne les connois pas moins clairement sans tout cela, & je ne me tromperai point à les distinguer entr'elles. Je sçaurai toûjours fort bien juger que plaisir n'est pas douleur, ni couleur son, & ainsi du reste. Un païsan qui ne sçait que c'est que Geometrie conçoit clairement un quarré, & le distinguera fort bien d'un cercle, quoiqu'il n'en sçache pas deduire toutes les proprietés Geometriques. D'ailleurs il n'est pas necessaire que toutes

les modifications d'une substance soyent telles chacune en particulier, qu'elles soyent capables d'être infiniment variées. Par exemple les sens souffrent une infinité de diversités, le mouvement de même; mais le repos n'en a aucune, & n'en peut jamais avoir. Par consequent il se peut faire qu'il y ait en mon esprit certaines modifications, qui soyent de cette sorte-là, quoique je n'en connoisse point qui n'ait quelque varieté. *Pouvons nous*, dit-il, *comparer la chaleur avec la saveur*, *&c.* Sans doute, puisque je puis parfaitement bien les distinguer entr'elles, comme je distingue le mouvement d'avec le repos.

Mais, dit-il, *l'ame n'est pas capable d'avoir dans le même temps des modifications infinies. Ainsi puisque la realité objective, ou l'idée de ma pensée c'est l'infini lorsque j'y pense, il n'est pas possible que cette realité ou idée soit une modification de mon ame.* Quel galimathias voila! *La realité objective ou l'idée de ma pensée, c'est l'infini.* Est-ce que la realité objective est autre chose que l'objet même, en-

tant qu'il peut être connu? Et cette realité peut-elle être l'idée même? quel langage eſt cela, *l'idée de ma penſee eſt l'infini?* ne parlez-vous pas à un homme qui vous ſoutient qu'idée & penſée eſt une même choſe, & vous ſuppoſez toûjours que ce ſont des choſes differentes? Pour trouver quelque conſequence dans ce diſcours-là, il faudroit que le P. M. en ſuppoſant que l'eſprit n'eſt pas capable de modifications infinies en même temps, fît voir que l'eſprit en auroit, s'il étoit capable d'avoir une perception de l'infini, qui fût l'idée même de l'infini. Or c'eſt ce qu'on ne ſçauroit jamais faire voir, parce que l'infini peut être connu par une modification finie, ou par une perception finie. Car il n'eſt nullement neceſſaire que la perception ſoit de même genre que l'objet apperçu. Autrement il faudroit que la perception que j'ay du repos & du mouvement fût une choſe mobile & immobile. En un mot il faudroit que mon eſprit fût pierre, arbre, cheval, pour connoître tout cela. Ici P. M. nous dit encore une fois *qu'une*

choſe

chose ne peut être objectivement, *ni de telle sorte ou maniere dans l'esprit, lorsqu'elle n'y est point du tout.* Mais comment voudroit-il que les objets fussent dans l'esprit autrement qu'objectivement. ou comme connus? Faut-il donc qu'ils y soyent réellement, & en propre substance? mais *la modalité d'une substance ne peut être celle d'aucune autre substance.* Je le croi. Mais cette modalité ne peut-elle pas être l'idée & la perception d'une autre modalité, ou de la modalité d'une autre substance? Y a-t'il là quelque chose qui embarasse tant soit peu? *L'infini*, ajoûte-t'il, *ne peut être éminemment dans le fini.* C'est encore une autre espece de galimathias. Car que veut dire cét homme, quand il dit que l'infini ne peut être *éminemment* dans le fini? qu'il reduise ces expressions à d'autres plus simples, & plus intelligibles, & l'on verra qu'il ne veut dire autre chose par là, si non que l'esprit ne peut se former une idée, ou une perception qui soit elle-même l'idée de l'infini, comme si de ce que l'esprit le connoît par sa propre idée, par celle

qu'il en forme lui-même, l'on en dût conclure *qu'il est dans l'esprit, & éminemment dans l'esprit.*

II. preuve du P. M. *Certainement*, dit-il, *on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or l'on conçoit clairement que l'étenduë que l'on voit est une chose distinguée de soi; on peut donc dire que cette étenduë n'est point une modification de son être.* Hé qui doute de cela? & que fait cela à nôtre question? *L'ame*, poursuit-il, *ne peut voir que le soleil, auquel elle est immediatement unie.* Cela est faux, & équivoque tout à la fois. Cela est faux, dis je, car je soûtiens au contraire que l'ame ne voit que le soleil auquel elle n'est point immediatement unie: puisque c'est celui qui luit au ciel qu'elle voit, mais sa vûë est une idée de ce soleil: c'est un soleil *intelligible*, ou conçû, entant que conçû. Mais ce soleil n'est point quelque chose de distingué de sa propre perception. Ainsi ce soleil *immediat*, que le P. M. dit être uni *immediatement* à l'esprit, n'est point du tout celui qu'elle voit, & qu'elle voit comme distingué d'elle, c'est sa vûë même, c'est sa per-

perception même. C'eſt au P. M. à montrer que ce ſoleil immediat & conçû eſt quelque choſe de diſtingué de l'eſprit, ou de la perception de l'eſprit. *Lorſqu'un homme dort il voit par exemple un centaure devant lui. M. A. pretend que l'idée de ce centaure, en un mot l'objet immediat de ſon eſprit n'eſt qu'une de ſes modalitez, &c.* M. A. ne dit point cela, il dit ſeulement que ce centaure eſt purement la perception de l'eſprit, & ſon idée, s'il y a quelque objet immediat preſent à l'eſprit, ce n'eſt point cette vûë même du centaure, ce ſont quelques corps diverſement meus & agités, qui lui cauſent dans le cerveau cette ſenſation, ou perception. *Lorſque je voi ce centaure*, dit il, *je remarque en moi deux choſes, la premiere c'eſt que je le voi, & la ſeconde, c'eſt que je ſens que je le voi.* Cela eſt impertinent, car ces termes *je remarque que je le voi*, ſignifient une penſée refléchie ſur ce qu'on voit, & c'eſt la même choſe que de dire, je ſens que je voi. Le P. M. devoit dire, qu'il voyoit deux choſes, la premiere l'idée du centaure, & la ſe-

conde,

conde, la perception de cette idée. *Je voi ce centaure comme un être distingué de moi, ce n'est donc pas une modification de mon esprit.* Autre confusion. Il falloit dire, je voi ce centaure par une idée distinguée de mon esprit. Il est vrai qu'un homme qui songe s'imagine que le centaure qu'il voit est hors de lui; mais pourtant il n'en est rien: & tout cela n'est que dans sa tête, & son esprit troublé, agité, & en desordre. Ce qui lui donne occasion de s'imaginer que ce centaure est hors de lui, sont les esprits de son cerveau agités de la même maniere qu'ils le seroient s'ils voyoient un centaure, ou qu'ils l'ont été quand on lui en a fait autrefois la peinture. Mais à quoi bon ce centaure, a quoi bon ces visions d'un esprit dereglé? Parlons d'une chose existante, du soleil par exemple, quand je le voi. Assurement je le voi comme distingué de moi, & je ne me trompe pas, mais ce qui est ainsi distingué de moi, n'est pas ma pensée, ma vûë, ni ma perception. *En second lieu*, dit-il, *je sens que c'est moi qui voi ce centaure, & que la perception*

que

que j'en ay est une modification de mon esprit. Je doi donc conclure que l'objet immediat de ma perception n'est point une modification de mon esprit, &c. Il n'y a pas là seulement l'ombre d'une consequence. Et quand il y en auroit quelqu'une, elle ne toucheroit point à la question. Car M. Ar. ne dit pas que l'idée du centaure soit l'objet immediat de sa perception, puisque tout au contraire il soûtient que c'est sa perception même; au lieu que le P. M. suppose toûjours qu'il croit que la perception d'un objet, est l'objet que l'esprit contemple, ou apperçoit. Il est pourtant vrai que quelquefois la perception de l'esprit est l'objet immediat de l'esprit, mais c'est lorsqu'il reflechit sur sa propre perception, & non proprement sur l'objet qu'il a premierement apperçû.

L'ame voit un cercle en general, quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puisse avoir une modification en general, &c. III. Pr. du P.M. Est-ce donc que ma perception d'un tel cercle ne sçauroit en être l'idée, sans devenir une modification generale? Mais, direz-vous, un cercle general ne

ne ſçauroit être conçû par une perception ſinguliere, ou une idée de l'eſprit, qui ſoit une modification particuliere de ſa ſubſtance. M. Ar. niera cela, pour moi j'avouë qu'il eſt vrai; mais je dis en même temps qu'il n'y a point de cercle general, ni d'idée generale de cercle: & s'il y avoit une telle idée, il eſt clair qu'elle ne pourroit être la perception de l'ame. Avec tout cela le P. M. fait un ſophiſme à M. A. quand il dit: *Il eſt évident que toute modalité d'un être particulier ne peut être generale. Or je penſe à un cercle general, la realité objective de ma penſée c'eſt un cercle general; donc l'idée de ce cercle ne peut être une modalité particuliere de mon eſprit.* Cette concluſion eſt fauſſe, & ne ſuit nullement des premiſſes. Car je veux que l'idée de mon eſprit ſoit un cercle general, je ſoûtiens qu'elle n'eſt pas pour cela une choſe generale, une modification generale, mais ſeulement une modalité particuliere, par laquelle mon eſprit connoît un cercle general. Dans le fonds il n'y a point de cercle general, comme je l'ay deja dit, ni dedans ni de-

dehors l'esprit. Ce cercle *intelligible* ou conçû ne s'appelle general, que parce que l'esprit ne le compare ni avec celui-ci, ni avec celui-là, bien que ce soit effectivement une idée particuliere. *Je dis ensuite*, poursuit il, *que ce sont les couleurs que l'ame attache aux figures qui les rendent particulieres à l'égard de celui qui les voit. Ainsi l'étenduë conçûe sans couleur est l'idée de tous les corps sans cette modification de l'ame. Elle est donc generale. Elle ne peut donc être une modification de l'esprit.* Tout cela ne prouve point ce dont l'on dispute, sçavoir que l'ame n'apperçoit rien hors d'elle sans des idées distinguées de sa propre perception. Au contraire si la couleur me fait voir les corps, & les fait distinguer entr'eux à mon esprit, & si cette couleur est une modification de lui-même, il voit donc les corps par une modification de lui-même. Mais où a trouvé le P. M. que l'idée de l'étenduë sans couleur est l'idée generale de tous les corps. Un aveugle n'apperçoit-il pas l'étenduë ou les corps par le toucher, & par l'idée du mouvement & du repos? Et quand

quand elle seroit l'idée de tous les corps, tous les corps ne peuvent-ils pas être, & ne sont-ils pas effectivement dans l'hypothese Cartesienne une seule & simple substance, mais infinie? Il est bien plus aisé de concevoir cette sorte d'étenduë, sur tout dans les principes Cartesiens, qu'un cercle general, qui n'a jamais été,& ne sera jamais. Car qui dit cercle, dit un mode qui détermine & limite cette étenduë, & y forme un tel corps: au lieu que l'idée de l'étenduë est simple, uniforme, & independante de tout cercle, quarré, & autre figure; toute figure étant la fin & la borne de l'étenduë.

M. Ar. s'étoit mocqué ici de l'étenduë intelligible du P. M. en lui disant que puisque nous ne voyons rien que cette étenduë intelligible, qui est la substance de Dieu, *il y a donc en elle des crapaux, des grenoüilles, & des moucherons; mais tous intelligibles, c'est-à-dire, divins*; quelques horribles qu'ils nous paroissent. Sur cela le P. M. répond: *Mais qui conclut cela?* Vous Pere reverend, car vous voulez qu'il n'y ait que

le

le soleil intelligible, ou l'étenduë intelligible, sçavoir la substance de Dieu que nous voyons, & sentons. Il n'y a donc aussi que des crapaux intelligibles que nous puissions voir, & qui nous donnent tant d'horreur, mais *Dieu ne les voit pas tels que nous les voyons puants & afreux, &c.* Pourquoi ne les verroit-il pas? Ne se voit-il pas lui-même, & son étenduë intelligible? ne voit il pas ce qu'il nous fait sentir par ses crapaux intelligibles? ne se sent-il pas lui-même tel qu'il est, & veut être?

M. Ar. avoit encore ici tourné en ridicule le P. M. sur cette vûë de toutes choses en Dieu, en faisant voir que si rien hors de Dieu ne peut être vû ni connu qu'en lui, & si Dieu ne connoît point ce qui est hors de lui, mais seulement ce qu'il est lui-même, c'est dire que Dieu est fort ignorant, puisqu'il ne sçait ce qu'il a fait, & ne le peut jamais voir. Le P. M. n'ose demeurer d'accord de cela, il fuit, il cherce des détours pour s'échaper. Cependant il faut necessairement qu'il en demeure d'accord. Car selon lui Dieu a vû l'é-

tenduë avant qu'il en créât une. Et cette étenduë est sa propre essence: Aujourd'hui que Dieu en a créé une, il ne la voit pas autrement qu'auparavant. Mais *il la voit*, dit-il, *dans son verbe.* Fort bien. Cette étenduë est donc dans le verbe, & le verbe même? Mais n'est elle pas aussi en Dieu, & Dieu même? Mais où a-t'il vû son verbe pour le produire, & produire par consequent cette étenduë qui est en lui? ou le voit-il encore, & sur quelle idée le produit-il éternellement? Ce verbe n'est-il pas une personne distinguée réellement de Dieu? est-ce donc que la science de Dieu, sa connoissance, sa vûë, ses idées sont des choses réellement distinguées de lui? Ce n'est donc pas lui qui voit, qui sçait, ni qui connoît; ce n'est pas le verbe non plus, car il n'est pas l'intelligent, mais l'intelligence; le voyant, mais la vûë. Enfin Dieu ne produit-il pas aussi le saint Esprit? & cét Esprit éternel & infini est-il sans science & sans connoissance, car il n'a point de Verbe? Le Verbe même que deviendra-t'il, lui qui n'en produit

point

point d'autre? Voila les folies & les extravagances de nôtre Visionnaire. J'en trouve encore une autre assez singuliere, sur ce qu'il dit *que Dieu a formé & créé la substance étendue sur l'idée de celle qu'il voyoit en lui.* Elle doit donc lui ressembler. Cependant il n'y a rien de si dissemblable. Car l'étenduë *intelligible* de Dieu est visible, sensible, palpable, intelligible en un mot: & celle qu'il a créé sur l'idée de la sienne, est invisible, insensible, & *inintelligible.* La copie ressemble bien mal à l'original. Et puisqu'elle devoit être si inutile, Dieu s'est donné bien de la peine en vain, à faire un si méchant ouvrage. Aprés tout on peut dire en un bon sens que Dieu ne connoît *rien qu'en soi,* mais non pas *rien que soi.* Car il ne connoît rien que par son idée. Mais aussi cette idée est conforme aux objets qu'il a créés, & qu'il connoît. Ce n'est pas l'objet qui se fait connoître. A cêt égard tout n'est que tenebres hors de Dieu. Mais Dieu étant un être intelligent, un œil toûjours ouvert, & un soleil qui éclaire tout, & qui illumine

les plus épaisses tenebres, il n'y a rien hors de lui qu'il ne voye, & qu'il ne voye tel qu'il est en soi.

Réponse ch. 7.

Je ne rapporterai pas la quatriéme preuve du P. M. qui n'est qu'un discours en l'air, un pompeux galimathias, & une declamation de Visionnaire. Il faut philosopher & raisonner, & non pas prêcher. *Je dois dire*, dit il, *à M. Ar. dic quia tu tibi lumen non es. Vous n'êtes pas vôtre lumiere à vous-même.* Assurement. Puisque c'est Dieu qui a fait mon esprit tel qu'il est, capable de penser, & pensant actuellement. C'est lui seul qui a allumé ce divin flambeau, & l'a allumé pour être une vive image du sien, & un rayon de ce soleil infini, qui est la source de toute lumiere. Mais *ce n'est pas*, dit-il, *rendre l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soûtenant que vos modalitez sont essentiellement representatives de la verité, &c.* Pourquoi non? Est-ce que cét Estre infini, qui a pû former un tel ouvrage que mon esprit, n'y fait pas également éclatter sa sagesse & sa puissance? la puissance de Dieu peut-elle être ou agir

sans

sans sagesse? Si mes pensées ne peuvent pas me representer la verité par elles-mêmes, il faut donc qu'elles ne soyent plus pensées ni perceptions. Il ne faut pas même que mon esprit existe, ni rien avec lui. Car tout ce qui est, a été créé & formé de Dieu sur quelque verité, dont il est l'image. Sur tout mon esprit doit être aneanti, car il est l'image de la suprême verité. *Faisons l'homme*, dit Dieu, *à nôtre image & ressemblance.* Mais, dit-il, *peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es*, il fait parler Dieu à l'esprit, *les idées de tous les êtres?* Pourquoi non, les unes aprés les autres? *D'un être, d'une seule espece, les idées de toutes les especes*? Tout de même. *D'un être imparfait & dereglé les idées de la perfection & de l'ordre?* Est-ce que Dieu en formant mon esprit l'a fait dereglé? J'avouë qu'il est imparfait, mais faut-il qu'il soit parfait pour connoître la perfection? Faut il être pierre ou arbre pour en connoître? Faut-il qu'il soit idée, car enfin il apperçoit l'idée? Si l'idée divine, ouï cette idée que tu distingues de ton esprit, & de sa percep-

tion, & qui en est l'objet selon toi, peut être l'objet immediat de ton esprit pour en être apperçû, sans être sa perception, pourquoi mon idée de l'infini, ou de l'être parfait, laquelle je ne distingue point de ma propre perception, ne peut-elle pas être l'Idée de l'être parfait, sans qu'elle soit cét être parfait? *Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des veritez necessaires, &c.* La mutabilité que je reconnois dans mon esprit ne s'oppose point à cela. Je puis cesser d'être esprit, mais tant que je le serai, & que rien ne me mettra dans le desordre, je puis connoître toutes les verités éternelles qu'un esprit créé peut connoître. Ce que vous appellez un esprit de quelques jours, est la vive image de l'être éternel, & formé pour vivre durant l'éternité.

Pour refuter encore *le soleil intelligible*, les hommes & les femmes intelligibles, M. Ar. avoit dit *que cette pensée nous portoit au peché.* Car pourquoi ne pas voir toujours une belle femme, l'aimer, & en jouïr, puisque cette femme est une femme intelligible, c'est-à-dire

Dieu

Dieu lui-même, ou sa substance que l'on voit en guise de femme? L'autre répond que *jamais homme n'a jamais vû non plus une belle femme; parcequ'il n'a jamais vû que de la couleur, c'est-à-dire, la modification de son esprit.* Cette replique a deux defauts: premierement elle laisse l'objection en sa force. Car M. Ar. ne pretend pas montrer par son objection que nous voyons les choses en elles-mêmes; mais bien que supposé qu'on ne les voit qu'en Dieu, ou plûtôt Dieu en leur place, cela nous attache au peché, sous ce pretexte que ce n'est que Dieu, & non une femme qu'on voit. Que fait à cela la replique du P. M. que selon M. Ar. la couleur étant une modification de l'ame, ce n'est pas le visage veritable d'une femme que l'on voit, mais sa propre modification? Rien du tout. Secondement elle suppose faux: Car je dis que la lumiere & les couleurs sont des modifications des corps, qui tombent sous la vûë. Quand cela ne seroit pas, il n'y a aucun rapport des modifications de l'esprit à celles de Dieu même. Dieu

peut défendre à mon esprit de s'en former de telles & telles, & de les aimer, mais Dieu ne peut jamais défendre qu'on l'aime lui-même. Avec tout cela le P. M. ne laisse pas d'avoir dit une chose assez agreable, quand sur le reproche que lui fait M. A. *que sa Philosophie des idées divinisoit toutes choses*, il lui repart, *que la sienne humanise bien toutes choses*, jusqu'à son cheval. En effet Messieurs les Cartesiens, qui croyent que les couleurs ne sont que les sentimens ou perceptions de l'ame, ne sçauroient voir les couleurs, puisqu'elles sont leur vûë même. Que voyent donc leurs yeux, quand ils les ouvrent pour voir les corps? Les corps, disent ils, mais quels corps? colorés? non. Ils ne voyent donc rien, ne voyant ni blanc ni noir. Un homme qui ne verroit point de mouvement au dehors, ne verroit point du tout de corps mobile. Si donc l'on ne voit pas non plus le blanc ni le noir au dehors, on ne voit rien du tout, le blanc & le noir étant ce qui fait voir les corps tels qu'ils sont. Enfin c'est une impertinence que de

dire

dire que nos yeux ou nôtre ame voit des corps colorés, pour ſignifier que les corps colorés ſont l'objet de ſa vûë, & de ſa perception, s'ils ne ſont nullement colorés en dehors, ou en eux-mêmes, mais ſeulement dans l'ame, dont la perception & le ſentiment qu'elle a des corps, que nous appellons *colorés*, fait toute la couleur, que l'on leur attribuë. Et cela étant il eſt certain que jamais homme ne vit rien de beau, & que M. Ar. n'a jamais vû ſon cheval, puiſqu'il n'y a que la couleur qui rende les corps viſibles, & que cette couleur n'eſt que le propre ſentiment de l'ame. Or ces deux choſes, ſçavoir, que la couleur rend les corps viſibles, & que pourtant ce n'eſt que la perception & le ſentiment de l'ame ſe détruiſent mutuellement. Car ſi la couleur rend les corps viſibles, elle eſt donc veritablement dans les corps, & ſi elle eſt dans les corps, elle ne peut être ſeulement la perception ou le ſentiment même de l'ame : & tout au contraire ſi la couleur eſt ſeulement ſon propre ſentiment, elle ne peut être ce

qui rend les corps visibles, ni propres à être vûs.

Je ne dis rien des demonstrations de M. Ar. contre le P. M. qu'il les défende comme il pourra, je dirai seulement que si l'esprit ne peut rien connoître de distingué de lui que par une idée distinguée de sa propre perception, il ne sçauroit jamais rien connoître qui soit distingué de lui. Car si cette idée est distinguée de lui & de sa perception, il en faut donc une autre pour la connoître, & ainsi toûjours à l'infini, sans que jamais l'esprit en connoisse une seule. Que si l'esprit peut immediatement connoître, & appercevoir par soi-même cette idée quoique distinguée de lui, pourquoi non l'objet même, & toute autre chose distinguée de lui-même? D'ailleurs je dis que ces idées pretenduës de l'étenduë intelligible de Dieu ne sont point de veritables idées, ni des representations des objets, dont il les appelle idées. Pourquoi? parce que si les objets ne sont que tenebres, est-ce que la lumiere sera l'image des tenebres? & Dieu n'ayant rien créé

que

que sur ces idées intelligibles, qui sont la lumiere même, les tenebres sont donc aussi l'expression & l'image de la lumiere?

Aprés ces considerations je viens à l'examen que fait le P. M. des pretenduës demonstrations de M. Ar. touchant l'existence des corps. Sur quoi le P. M. ne se défend pas mal en suivant toûjours ses principes & ceux des Cartesiens, communs à M. Ar. & au P. M. & il faut avouër qu'un Cartesien ne sçauroit jamais demontrer exactement & évidemment l'existence des corps. Je veux le faire voir en ramassant ce que le P. M. dit sur ce sujet. Les Cartesiens croyent que Dieu a créé la substance corporelle; que Dieu en avoit l'idée avant que de la créer; que dans cette idée il voyoit tout ce qui peut arriver à cette substance, tout ce qui la peut modifier; que cette idée est aujourd'hui la même qu'elle étoit avant la creation, Dieu étant immuable; que Dieu est une cause libre qui a pû créer ou non cette substance, qu'ainsi il n'y a aucune connexion ou aucun rapport neces-

ſaire entre cét effet & ſa cauſe. M. Ar. demeure encore d'accord avec le P.M. que Dieu a pû ne créer que des eſprits, & qu'il peut cauſer ou imprimer par ſoi même aux eſprits toutes les idées, & toutes les ſenſations qu'ils ont des corps à leur occaſion, ſans pourtant qu'il y ait aucun corps. Tout cela ſuppoſé je ſoûtiens que ni M. Ar. ni qui que ce ſoit d'entre les Carteſiens ne peut jamais demontrer qu'il y a des corps, & que Dieu en a créés. Car ſi l'on pouvoit en demontrer l'exiſtence, on pourroit demontrer que Dieu en a créé. Or c'eſt ce que l'on ne ſçauroit jamais faire. Car comme la creation des corps eſt non ſeulement au deſſus de la raiſon, mais auſſi un effet libre d'une cauſe ſouverainement libre, il n'y a donc point de rapport ni de connexion neceſſaire entre cét effet & cette cauſe. Donc en voyant ce monde, ce ſoleil, ces cieux, ces aſtres, tout l'univers en un mot, on ne voit rien là dedans qui puiſſe nous convaincre qu'il y a un Dieu qui l'a formé. Chetif ouvrier qui n'a pas ſçû ſi bien former ſon ouvrage qu'on

qu'on y vît des marques & des caracteres certains & invincibles de la puissance & de la sagesse de celui qui l'a formé.

L'on ne peut pas demontrer non plus cette existence par les idées & les sentimens que nous avons des corps à leur occasion. Car si Dieu peut lui seul imprimer à nos esprits ces idées, & ces sentimens, sans qu'il y ait aucun corps, si même il le fait, encore qu'il y en ait, & si les corps n'y contribuent rien à proprement parler, il est évident que toutes nos idées & nos sentimens ne nous sçauroient être des témoignages & des argumens certains & infallibles de leur existence. En effet si Dieu a eu l'idée des corps sans qu'ils existassent, pourquoi ne pourroit-il pas faire voir cette idée à des esprits sans qu'il y en eût aucun? Ajoûtez à ces hypotheses celles-ci que Dieu n'est point une substance étenduë, ni l'esprit non plus. Car si Dieu & l'esprit n'étant point corps, en peuvent voir neanmoins, sans qu'ils existent, quelle necessité d'en poser l'existence? Je dis même quelle necessité de poser l'existence des esprits? puisque

que Dieu, cét eſprit infini, peut ſuffire à tout. Car enfin ſi l'étenduë infinie & intelligible de Dieu peut ſuppléer aux corps, pourquoi non l'infinité de la raiſon univerſelle ne ſuppléera-t'elle pas à tous les eſprits? Ne me dites point que Dieu ſeroit un trompeur: il n'y auroit en cela aucune tromperie. Car aprés tout, toutes nos idées ſeroient veritables idées, nos ſentimens veritables ſentimens. Seulement ſeroit-il vrai de dire que Dieu ſe divertiroit à tout cela. Ce jeu ſeroit encore plus divertiſſant s'il n'avoit créé qu'un ſeul eſprit, qui lui ſerviroit tout à la fois de theatre, & de perſonnage, & de ſpéctateur, & de ſujet de la comedie qu'il joüiroit.

Comment remedier à tout cela? c'eſt en recevant nos principes, qu'il n'y a point d'autre ſubſtance que la ſubſtance étenduë & corporelle; que la matiere en eſt une; qu'elle a toûjours exiſté; que de rien on ne fait rien; que la création eſt une choſe contradictoire, puiſque toute action & toute operation divine hors de Dieu ne peut tomber ſur le neant; que s'il n'y avoit pas

pas eu des corps de toute éternité, Dieu n'en auroit jamais vû ni connu; que c'est une chimere que des esprits incorporels; autre chimere que Dieu puisse nous faire sentir & voir des corps sans qu'il y en ait; troisiéme chimere que Dieu est une substance absolument infinie, & une étenduë infinie & intelligible, dans laquelle nous voyons tout ce que nous voyons; & le soleil, *non tel qu'il est, mais tel que Dieu veut se faire voir lui-même.* Oüi je nie que Dieu soit une étendue infinie, intelligible, où nous voyons toutes choses. Car si cela étoit, comme selon nôtre Visionnaire toute étenduë, que nôtre esprit voit & connoît clairement être telle, est un vrai corps; donc tout ce qui seroit corps seroit Dieu, & Dieu seroit un corps infini: & parce que corps & matiere ne sont qu'une même chose chez nos Carteliens, Dieu seroit donc la matiere infinie. Qu'on appelle cette étenduë, *intelligible* tant qu'on voudra, elle ne changera pas d'essence ni de nature pour ce nom; elle sera toûjours une vraye étenduë, & celle là seule que l'es-

l'esprit voit & apperçoit clairement & évidemment être une veritable étenduë, & une étenduë éternelle & infinie, celle en un mot qu'il ne distinguera jamais en bon Cartesien de l'espace même, qui est la seule étenduë infinie & éternelle qu'il apperçoit. Car il est constant que mon esprit voit clairement des espaces infinis, & nôtre Visionnaire en tombe d'accord. *Il y a une raison*, dit-il, *qui porte les hommes à croire que la matiere est increée; c'est que quand ils pensent à l'étenduë ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être necessaire. En effet on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, & que Dieu même ne les peut pas détruire, de sorte que confondant la matiere avec ces espaces, [parce qu'effectivement la matiere n'est autre chose que de l'espace ou de l'étenduë,] ils regardent la matiere comme un être éternel.* Toute la difference donc qu'il y aura entre l'étenduë infinie de Dieu, & celle de la matiere c'est que celle-ci sera invisible à nos yeux, & inintelligible à nos esprits, & celle-là la seu-

Medit. Chrift. 9. med.

seule qui nous soit visible & intelligible : ou bien en deux mots, c'est que nous serons certains & convaincus que celle de Dieu existe veritablement, & non pas celle de la matiere. Mais quoi, y aura-t'il deux matieres infinies ? Il en faut admettre deux necessairement, s'il y a deux étenduës infinies l'une créée, l'autre increéée, l'une intelligible & visible, & l'autre invisible & inintelligible. Mais depuis quand l'étenduë & les corps se penetrent-ils ? Certainement il vaut mieux ne reconnoître qu'une étenduë pour éviter ces suites facheuses. Et quelle ? Celle-là seule que nôtre esprit voit & connoît clairement & évidemment. Car enfin ce seroit une temerité pour lui que d'en croire une autre laquelle il ne voit point, & ne connoît point. Il ne doit jamais assurer que ce qu'il connoît avec évidence. Donc on ne doit point admettre d'autre substance étenduë que celle de Dieu même. Donc tout est Dieu.

Ne dirai-je pas que si Dieu étoit une étenduë infinie, il ne faut plus écouter la sainte écriture, qui nous dit en cent

lieux exprés que Dieu eſt au ciel, que c'eſt ſon palais, ſa cour, ſon ſejour, ſa demeure, qu'il y habite une lumiere inacceſſible, bien loin qu'il ſoit la ſeule choſe que nos yeux voyent, quand nous les ouvrons pour voir. D'ailleurs Dieu rempliſſant tout l'univers par ſa propre ſubſtance, tout l'univers ſeroit adorable. Car on ne pourroit ſe tourner ni s'addreſſer qu'à Dieu, de quelque côté que l'on ſe tournât. Et pourquoi ne pas adorer cette étenduë infinie & intelligible, que nos yeux voyent toute ſeule en forme de ſoleil, de ciel, de terre & d'hommes? Les payens adorent-ils autre choſe que ce qu'ils voyent? Et ſi le ſoleil qu'ils adorent *n'eſt pas celui que Dieu a créé*, puiſqu'il eſt inviſible à leurs yeux, mais celui-là ſeul que leurs yeux voyent & peuvent voir, en ſe tournant vers lui, ſçavoir Dieu lui-même, en quoi pechent-ils, en quoi ſont-ils Idolatres, c'eſt-à-dire, coupables du plus grand & du plus horrible de tous les crimes, celui que Dieu a le plus en execration, & qui allume le plus ſa colere, & excite le plus

ſa

sa vengeance? Puis qu'aprés tout ils n'adorent que Dieu seul, qui certes merite toutes nos adorations. Ils prennent le soleil qu'ils voyent pour Dieu, pour le Createur, & ils l'adorent dans cette pensée-là. Se trompent-ils? n'est il pas veritablement Dieu, & le Createur? ils n'ont garde d'adorer le soleil qui est creature, car ils ne le sçauroient voir, ni connoître: & quand ils sçauroient qu'il existe, ils le laisseroient là sans adoration; car ils ne se pourroient pas resoudre d'en adorer un autre que celui dont la lumiere & l'éclat frappe si agreablement leurs yeux: c'est-à-dire, qu'ils n'adoreroient jamais que Dieu seul. Voila les abominations effroyables, diaboliques, & infernales, que traîne avec soi par des suites necessaires *l'étenduë infinie & intelligible de Dieu.* J'avouë qu'elles me font trembler & fremir d'horreur, mais rien ne fait peur aux foux, & aux Visionnaires, ils ne sont frappés que de leurs visions.

Ces mêmes horreurs sont encore des suites de l'immensité de la substance divine. Car à moins qu'on ne fasse

violence à son esprit, on ne sçauroit concevoir cette immensité que sous l'idée de grandeur & d'étenduë. C'est pourquoi les Cartesiens, qui ont bien vû cela, & qui veulent cependant que Dieu ne soit pas autre chose avec Décartes leur maître *que la force qui s'applique successivement à toutes les parties de l'univers*, enseignent que Dieu n'est dit immense que parce qu'il crée continuellement toutes choses. Il est present aux corps, parce qu'il les étend, ou en crée l'étenduë incessamment, avec toutes ses qualités & ses modifications. Il est present à tous les esprits, parce qu'il les produit à tout moment avec toutes leurs pensées, sentimens, perceptions. Qui leur a appris ce secret? L'Ecriture? Rien moins; mais bien la Philosophie de Décartes. Des gens qui tiennent un tel sentiment, peuvent-ils en bonne conscience reconnoître un Dieu bon, un Dieu saint, separé des pecheurs, & distingué ou separé du monde? peuvent-ils reconnoître sincerement une veritable liberté dans les hommes, & par consequent une veritable

table religion? peuvent-ils écrire de bon sens contre des Visionnaires qui disent que Dieu est tout, & qu'il fait tout? Ne craignons donc point de dire que Dieu est une veritable étenduë, mais non pas infinie. Et que l'objection ordinaire des Cartesiens, que Dieu est donc divisible, & par consequent un être composé, ne nous alarme pas, car nous n'avons qu'à leur nier hardiment que toute étenduë soit divisible. C'est une chose qu'ils ne sçauroient jamais prouver. L'on conçoit bien que toute substance étenduë peut être en mouvement; mais le mouvement ne fait de division que dans les corps composés, & non simples, comme sont les atomes. Selon les Cartesiens même le mouvement ne peut jamais faire de division veritable dans l'univers. Pourquoi? Parce que toutes ses parties se tiennent & se touchent sans cesse, soit immediatement, soit mediatement. Car il ne peut y avoir de vuide selon eux, & le mouvement n'en sçauroit faire. Toute l'étenduë est donc toûjours la même, toûjours unie, & toutes ses

parties sont generalement parlant inseparablement liées & unies entr'elles. Mais je veux que le mouvement emporte avec soi de la division. Hé bien quel mal pour cela? Dieu, dites-vous, sera donc une substance composée de parties divisibles. Je nie cette consequence. Car la divisibilité que j'y reconnoîtrai ne fera pas que ces parties se soyent unies pour composer un tout, comme si elles avoient été auparavant separées & divisées. Je serai seulement obligé à reconnoître que cette substance divine peut avoir ses parties tantôt ici, & tantôt là. Il est vrai que si cette division pouvoit faire que ces parties ne s'éloignassent pas seulement les unes des autres, mais de toute leur substance; ensorte qu'il n'y en eût pas une qui ne peut être réellement separée & arrachée de son tout; alors on auroit raison de dire que Dieu seroit composé de parties. Car comment cela se pourroit-il faire, si ces parties n'avoient autrefois été separées & divisées les unes des autres? & cela étant, cette substance ne seroit pas Dieu: Elle seroit indigne de

lui : Ce seroit la matiere du monde, qui n'est qu'un amas indefini d'atomes differens, que Dieu unit & divise quand il lui plaît, & comme il lui plaît. Pour la substance divine, elle est absolument unique, & les parties que l'on y conçoit n'en sçauroient jamais être arrachées ni separées. Elles ne sont proprement que des parties *intelligibles*, je veux dire des parties que l'esprit peut y remarquer, & non qui puissent être elles-mêmes des *tous*, c'est-à-dire, des substances differentes & separées entr'elles. C'est pourquoi bien que j'aye dit quelque part *que c'est une impieté que de changer la substance Divine en un point indivisible, en un atome*, je n'ai dit cela que dans le sens des Cartesiens, qui prennent *atome* pour la plus petite partie que l'esprit puisse imaginer. Car dans un autre sens il est vrai de dire que Dieu est un *atome*, c'est-à-dire une substance absolument indivisible. Car atome ne signifie que cela à la rigueur. Je le dis encore une fois, supposé la creation des corps, il est impossible de toute impossibilité d'en demontrer l'existence.

tence. Car puiſque cette exiſtence a dependu, & dépend encore aujourd'hui ſelon nos Carteſiens de la creation, la conſervation étant le même acte que celui de la creation, & cette creation étant au deſſus de la raiſon, & un effet libre de Dieu, qui donc nous en peut aſſurer invinciblement que Dieu même par une revelation extraordinaire? Mais quoi? je ne voi pas même comment Dieu peut faire cela. Car aprés tout il ne peut agir ſur nos eſprit que par idées & par ſentimens: Et je voi que les plus claires idées, & les plus vifs ſentimens que j'ay à preſent ne me demontrent rien exiſtant hors de moi, & me trompent à tout moment, ſans que Dieu pour cela ſoit un Dieu trompeur. Si Dieu pouvoit au moins nous faire voir quelque jour les corps même qu'il auroit créés, autrement que par idée, & idée diſtinguée des corps intelligibles, ou de Dieu même, il y auroit quelque rayon d'eſperance pour nous. Mais le P. M. a defini & déterminé une fois pour toutes, que les corps ne ſçauroient être vûs

eux-

eux-mêmes, & qu'il n'y a que Dieu qui se puisse faire voir en leur place. Il n'y a donc rien du tout à esperer de ce côté-là. Bon Dieu que la posterité aura de plaisir, & qu'elle rira, de voir & de lire ces visions, aprés que le feu de la nouveauté qui les rend agreables, se sera éteint! Pour moi je ne ferois qu'en rire aussi, s'il n'y avoit rien autre chose. Mais ces visions menent tout droit à l'atheïsme, & au Spinosisme, bien que ce soit par un autre chemin, que celui qu'a tenu Spinosa. Pour la religion, il n'y en avance qu'elles ne renversent. Car tout l'univers, & tout ce que nous sommes, & tout ce que nous faisons, ne roulant que sur des apparences, & des phantômes de ciel & de terre, d'hommes & d'anges, de miracles & d'impostures, quelle autre religion peut subsister qu'une religion apparente, chimerique, & phantastique, aussi bien que tous ses objets? C'est pourquoi les Athées d'aujourd'hui, qui veulent se mieux cacher que Spinosa, & ses disciples, & paroître cependant fort religieux, embrassent avec joye, &

défendent avec chaleur les hypotheses du P. M. & par leur moyen tournant en ridicule toute la veritable Philosophie, & la religion, avec un air pourtant & un ton grave & serieux, ils ruinent dans l'esprit des autres tous les bons sentimens, & toutes notions communes de la pieté & de la vertu. Voila de quel artifice ces perfides se servent pour insinuer l'atheïsme, & la route qu'ils tiennent pour y conduire le monde. Ne m'en croyez pas, mais croyez en vos yeux mêmes, & lisez ces impertinentes meditations d'un certain supposé Guillaume Wander, lequel y fait comme un abregé de tout le systeme Malbranchiste, & vous y reconnoîtrez la verité de ce que je vous dis.

Les principes de M. Ar. ne lui permettent pas de ruiner le systeme du P. M.

J'ay dit au commencement de cette digression contre le P. M. qu'il poussoit à son tour M. Ar. & l'embarassoit dans des difficultés inextricables. Je l'ay montré en partie, & j'acheverai de le montrer ici. Il faut avouër que ce grand homme dit des choses admirables contre cette vision impie & sacrilege, que nous ne voyons rien que Dieu, ou son éten-

étenduë intelligible, cependant à l'exception de cette folle, mais abominable erreur, il laisse tout le systeme du P. M. en son entier, en ne touchant point à son fondement, sçavoir, que rien de créé n'agit, & n'a aucune veritable force d'agir par sa nature; que par consequent il n'y a point en l'ame une faculté de penser, ni de se modifier comment que ce soit: & que c'est Dieu seul qui la modifie comme il lui plait, & forme en elle toutes ses idées, ses pensées, ses sentimens. Au même endroit où il prouve contre le P. M. que nôtre ame a le pouvoir & la faculté de penser, de se modifier, &c. il dit tant de choses en faveur de son ennemi, qu'il détruit d'une main, ce qu'il avoit bâti de l'autre. Il avouë *que l'on ne peut presque douter que ce ne soit Dieu qui nous donne les perceptions de la lumiere, des sons, & des autres qualités sensibles, aussi bien que de la douleur, du plaisir, de la faim, du soif, quoique ce soit à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de nos sens, ou dans la constitution de nôtre corps. Il dit encore qu'il y a beaucoup d'apparence qu'il* *Liv. des vrayes & fausses idées, ch. 27.*
nous

nous donne les perceptions des objets fort simples, comme de l'étenduë, de la ligne droite, des premiers nombres, du mouvement, du temps, & des plus simples rapports qui nous font appercevoir si facilement la verité des premiers principes; mais qu'au contraire il y a bien de l'apparence que nôtre ame se donne à elle-même les idées ou perceptions des choses qu'elle ne peut connoître que par raisonnement, &c. Hé quoi donc, M. Ar. s'imagine-t'il que son adversaire prendra ses probabilités pour de bonnes raisons, & se croira bien refuté par des *il y a apparence?* Quelle raison M. Ar. a-t'il dit de regler ainsi ce partage entre Dieu & la creature? & si selon lui Dieu en fait déja tant, pourquoi n'achevera-t'il pas de faire le reste? qui a revelé à M. Ar. qu'il fait l'un, & laisse l'autre à faire? S'il a recours au sentiment interieur, qui nous dicte que nôtre ame fait ceci ou cela, & se forme telles & telles pensées par son application aux objets, & aux verités qu'elle tâche de découvrir, & si ce sentiment doit passer pour une preuve legitime, je dis que nous l'en devons eroire,

croire, aussibien sur ces perceptions-ci, que sur celles qu'il dit venir de Dieu. Car pourquoi ne le pas croire, quand il nous dicte à tout moment, que nous voyons du blanc & du noir, & que ce blanc & ce noir sont dans les corps que nous voyons? Pourquoi enfin ne nous pas rendre à ce sentiment, quand il nous suggere que c'est nous-mêmes qui nous donnons une infinité de mouvemens, & que nous avons en nous une veritable force capable de les produire, & de les déterminer comme il nous plaît? Car aprés tout si les Cartesiens n'avoient jamais paru au monde, le monde n'auroit jamais pensé ni entendu parler de ces causes occasionelles qui viennent des loix generales de l'union de l'ame avec le corps, pour les opposer à des causes veritables, & efficaces par elles-mêmes.

Mr. Ar. ne peut comprendre avec le P. M. & tous les Cartesiens comment Dieu auroit mis, ou pû mettre dans les corps une veritable force, & une faculté naturelle de se mouvoir. Cela leur paroît si inintelligible, & si inexplicable

cable qu'ils sont contraints de recourir à Dieu; & de soûtenir que c'est lui seul qui meut immediatement les corps. En un mot il n'y a point d'autre vertu impresse que la volonté efficace de Dieu, qui meut elle-même tout ce qui se meut. Comment donc celle que M.A. avec quelques autres attribuent à l'ame, capable de la modifier en mille manieres, ne leur paroît-elle pas aussi incomprehensible & inexplicable? Certainement s'il y a de la contradiction à admettre une force naturelle de se mouvoir dans les corps, il y en doit avoir aussi à admettre dans l'ame une faculté naturelle de se former ses pensées, & de se modifier elle-même, comment que ce soit: & tout au contraire si ce dernier n'est ni impossible ni contradictoire, le premier ne le sera pas non plus. Cela est un peu embarassant pour M. Ar. mais il le sera bien plus si nous jettons les yeux sur deux hypotheses Cartesiennes qui lui sont communes aussibien qu'à son adversaire.

Instance irrefutable contr. M. Arn.

La premiere est que la conservation des choses créées est un acte continuel de

de creation. La seconde, qui est une suite de la premiere, ou elle-même, mais conçüe un peu differemment, est que Dieu prédétermine toutes les creatures à tout ce qu'elles font, quel qu'il soit, & qu'il concourt de telle maniere à la production & à l'existence de toutes leurs actions, qu'elles sont toutes de lui. J'ay dit que cette seconde hypothése est la même que la premiere: car Dieu creant à tout moment tout ce qui est, & tout ce qui existe hors de lui, cette action est assurement anterieure eu égard à la nature, & à l'ordre des choses, à tout ce qui est, & à tout ce qui existe par cette prédétermination. Par consequent cette action est la même que celle de la creation.

Tout cela supposé il est évident que ni M. Ar. ni aucun autre Cartesien ne sçauroit nier au P. M. le fonds de son systeme, & le grand principe sur lequel il roule, sçavoir, que rien de créé n'agit, & n'a aucune force d'agir, que par consequent l'ame n'a aucune faculté en soi de se modifier. En effet, comment en auroit-elle, puisqu'à chaque mo-

moment elle est créée de Dieu par un acte continuel qui fait incessamment son existence ? quelle force pourroit avoir une chose qui est perpetuellement dans une puissance purement passive, & obedientelle, pour parler ainsi à l'égard de Dieu, qui la produit sans cesse toute entiere, & telle qu'elle est, c'est-à-dire, qui produit sa substance, ses qualités, ses modes ? Est-ce que cét acte qui donne l'existence à la substance, n'influë pas aussi dans toutes les operations qui dependent d'elle ? Leur existence est-elle autre que celle de leur propre sujet ?

Si M. Ar. renonce à cette pretenduë creation pour sauver les forces & les facultés d'agir des creatures, & de l'ame entre autres, qu'il renonce donc aussi à la predétermination de Dieu, par la quelle il excite, & met en action toutes les creatures. Car si on la suppose, il est évident encore que tous les êtres n'ont en eux aucune puissance capable de les faire agir. Leur veritable force n'est que cette seule predétermination, c'est-à-dire Dieu immediatement agissant

sant, & ils ne sont en sa main que des instrumens passifs, qu'il applique comme il lui plait.

Mais si M. Ar. ne peut pas renoncer à cette seconde hypothese, parce qu'il croit que l'ordre veut que tout être créé soit dans une dependence absoluë de Dieu, & la plus grande qu'on puisse concevoir, parce que Dieu est le premier être & la cause universelle de tous les êtres; qu'il retienne donc la premiere, puisqu'elle nous fait concevoir une dependence bien plus grande & plus absoluë que la seconde. Car dans la premiere hypothese les êtres dependent sans cesse d'un acte continuel, & toûjours influant, tant pour ce qui regarde leurs substances, que tout ce qui en depend: au lieu que dans la seconde ils n'en dependent pas ainsi, l'acte qui leur a donné l'existence ayant cessé, & cette existence n'en ayant plus besoin aujourd'hui.

M. Ar. n'oseroit recourir à un concours general, & dire que la creature le détermine comme il lui plaît, sur tout la creature libre. Car ou l'action

& le mouvement de l'ame se fait sans concours, ou non. Si elle se fait sans lui, il n'est ni general ni necessaire. Et si elle ne se peut faire sans lui, quelle sera donc cette action & ce mouvement de l'ame qui en sera la détermination? L'ame le peut-elle déterminer sans volonté, sans desir, sans mouvement? mais ce mouvement qui fait la détermination exige necessairement le concours; il faut donc de toute necessité que Dieu agisse le premier, & revenir par consequent à la predétermination.

Outre cela, ou ce concours ne produit qu'une partie de l'action, ou il la produit toute. S'il la produit toute, que fait donc la creature, & qui oblige à dire qu'elle agit, & peut agir? Car quand cela ne seroit pas, son action ne laisseroit pas de se faire. Et si ce concours n'en produit qu'une partie, voila donc une partie d'action & de mouvement qui vient uniquement de la creature; & si cela est, pourquoi l'autre partie, qui n'a pas besoin du concours plus que la premiere, n'en viendroit-elle pas aussi? Voila comment il faut

faut que Mr. Arn. renonce bongré & malgré qu'il en ait à son Cartesianisme & Jansenisme tout ensemble, ou qu'en se laissant aller à leur suites naturelles, il donne la main au systeme Malbranchiste. Il n'y a que deux parties à prendre, ou celui de la liberté, qui ne peut être sans action ni force d'agir, ou celui de la necessité. Mais il faut aussi d'un autre côté que le P. M. avouë qu'il a agi tres-malhonêtement avec M. Arn. pour l'avoir insulté aussi insolemment qu'il a fait sur le Jansenisme, & sur la grace irresistible, ou efficace par elle-même, & non par la cooperation ou le consentement de l'ame, lui qui n'y reconnoit aucune faculté d'agir, encore moins celle de donner de la force & de l'efficace à la grace divine, c'est-à-dire, à Dieu lui-même: & pour avoir voulu par ses injures, & ses mépris pour un si celebre & si ancien Docteur de l'Eglise Gallicane, rendre sa personne, son parti, & ses sentimens odieux au monde; quoiqu'il fût convaincu dans sa conscience que ses propres maximes reviennent à celles qu'il

fait semblant de combattre, en imposant au monde qu'il est Moliniste ou Semipelagien. Il faut donc qu'il fasse à M. Ar. satisfaction sur tout cela, & sur tout qu'il demande pardon à l'Eglise des erreurs folles, étranges, & abominables qu'il a avancées, & soûtenuës jusqu'ici avec un opiniâtreté extrême, mais digne de ces faiseurs de nouveaux systemes, dont il a fait si bien le portrait autrefois, en faisant le sien par avance.

Refutation du fondement du systeme du P. M. Ce pere reverend ne manquera pas de se recrier ici, & de traiter de calomniateur quiconque lui reprochera que ses principes ruinent la liberté de l'homme: c'est pourquoi je veux le convaincre de cette execrable impieté, qui ruine & la religion, & toute distinction de bien & de mal, de vertu & de vice, & fait encore Dieu auteur de toutes sortes de crimes & de pechés.

Eclairciss. Je ne repeterai pas que cela se suit évidemment de son principe, que rien de créé n'agit, & n'a aucune puissance d'agir, que l'ame ne se peut modifier elle-même de quelque maniere que ce

soit,

soit, qu'elle est purement passive à l'égard de Dieu. Car si cela est, où est je vous prie sa liberté? Mais je le ferai ressouvenir qu'en expliquant la liberté de l'ame, lorsque Dieu, qui seul selon lui la determine, la modifie, l'applique à ceci ou cela, il a été obligé de dire *que Dieu ne l'appliquoit jamais à aucun bien particulier d'une maniere invincible.* Accordez cela, je vous prie, avec ce principe que Dieu seul modifie l'ame & forme immediatement en elle tous ses sentimens, ses desirs, ses pensées? Est ce que l'ame qui ne peut rien, & n'a aucune force en a neanmoins une si grande qu'elle peut resister à celle de Dieu même? c'est-à-dire une force toute-puissante & infinie: *Nous pouvons*, dit-il, *penser à d'autres bien qu'à ceux dont nous joüissons actuellement par une application actuelle de nôtre ame.* Je le croi, mais ce sera quand il plaira à Dieu de nous y faire penser, & de nous en imprimer le desir; tout de même qu'une boule que Dieu a arétée ici, peut bien aller plus loin, non par quelque force naturelle qui soit en elle, mais

parce que Dieu la peut pousser plus loin, s'il en a la volonté. C'est la comparaison dont il se sert. *Je sçai bien que l'ame est capable de penser, mais je sçai aussi que l'étenduë est capable de figures. L'ame est capable de volonté, comme la matiere de mouvement. Mais de même qu'il est faux que la matiere quoique capable de figures & de mouvement, ait en elle-même une puissance, une faculté, une nature, par laquelle elle se puisse mouvoir, ou se donner tantôt une figure ronde, & tantôt une quarrée; quoique l'ame soit naturellement & essentiellement capable de connoissance & de volonté. Il est faux qu'elle ait des facultés par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées, ou [son mouvement vers le bien. Il y a bien de la difference entre être mobile, ou se mouvoir. La matiere de sa nature est mobile, mais elle ne se meut pas. L'esprit de sa nature est capable d'idees & de mouvemens: J'en conviens, mais il ne se meut pas; c'est Dieu qui fait tout dans les esprits, aussibien que dans les corps, &c. Certainement il fait tout, substances, accidens, êtres, manieres.* Si ce n'est pas là être dans les termes & dans les sentimens

mens condannés par le canon du Concile de Trente, il faut dire que jamais heresie n'a été frappée d'anatheme. *Mais*, dit-il, *le peché n'est rien; & voici ce que fait le pecheur, il s'arrête, il se repose, il ne fait rien.* Assurement, puisque Dieu fait tout, le peché ne doit être rien, & cesser d'être peché, c'est à dire, l'objet de la haine, de l'aversion, & de la colere de Dieu. Car Dieu ne sçauroit jamais rien haïr de ce qu'il fait, lui qui est le souverain bien. Mais si le pecheur s'arréte, c'est parce que Dieu le fait arréter, en ne lui donnant aucun mouvement pour aller plus loin; sitôt qu'il lui en donnera, il ne s'arrétera plus. S'il se repose, cela ne vient que de Dieu qui le détermine au repos, en ne le poussant pas plus loin, & ne le voulant pas pousser plus loin.

Mais qui a dit à ce Visionnaire que le peché n'est rien? pourquoi Dieu le défend-il donc? pourquoi & comment avoir en horreur & en execration ce qui n'est rien? pourquoi & comment faire mourir son fils pour un beau rien? pourquoi damner éternellement les

pecheurs pour rien? le peché est une chose aussi réelle & aussi positive que les actions de vertu. Ce sont des mouvemens veritables & actuels de part & d'autre, & que Dieu commande & défend également. Il est faux, il est impie, il est detestable de dire *que tous les plaisirs particuliers soyent aimables*, c'est à dire, dignes d'être legitimement aimés, & recherchés. C'est encore une autre impieté execrable de dire *que le peché ne consiste pas en ce que nous aimons un bien particulier, mais seulement en ce que l'on l'aime uniquement, ou autant ou plus qu'un autre bien plus grand que lui.* Le peché consiste à aimer tous les biens, & les plaisirs que Dieu nous défend, soit en general, soit en particulier. Et lorsque cette défence est faite, ces biens ou plaisirs particuliers ou generaux ne peuvent être aimés sans peché, & leur jouïssance n'a rien qui ne soit criminel. Il n'y a même rien en elle de criminel, qui ne soit aussi positif, que tout ce qu'il y a dans une action de justice & d'obeïssance. Car enfin c'est l'action même que Dieu nous défend.

Ainsi

Ainsi supposé que Dieu nous y porte lui-même, il en est lui seul la cause & l'auteur. Hé bien qui n'aura pas de l'horreur à present pour tous ces blasphemes, & ces impietés detestables? & l'on soufre encore un homme si impie dans l'Eglise de J. C. & dans une de ses plus saintes & illustres societés?

Aprés avoir établi la liberté de l'ame, & montré que nôtre Visionnaire la ruine invinciblement, je veux faire voir encore comment on peut renverser tout d'un coup son traité de la nature de la grace. Tout ce traité roule sur cette grande hypothese que J. C. seul est la cause occasionelle de toute la grace; que ses desirs sont les causes veritables & occasionnelles de toutes les graces qu'il communique aux hommes; que c'est en cela seul que consiste toute la puissance de J. C. au ciel & en la terre. Cela supposé, je raisonne ainsi.

Tous les desirs de J. C. ses volontés, ses pensées, sont autant d'actions, de mouvemens, & de modifications de son ame. Or ou ces mouvemens & ces modifications sont au pouvoir de l'ame de

Renversement du traité de la nature & de la grace.

de J. C. enſorte qu'elle a la faculté & la puiſſance de les former en elle-même par elle-même; ou bien elles ne dependent que de Dieu ſeul, enſorte qu'il n'y a que lui ſeul qui puiſſe les former & les produire immediatement en elle, & qui les forme & les produiſe effectivement ainſi. Si ces modifications ſont au pouvoir de l'ame de J. C. adieu toute la Philoſophie Malbranchiſte, & tous ſes ſyſtemes de la nature & de la grace. Si elles n'y ſont pas, & ſi cette ame auſſi bien que la mienne n'eſt pas moins à l'égard de Dieu une puiſſance purement paſſive, c'eſt donc une extravagance & une impieté même de dire que les volontés & les deſirs de J. C. ſont les cauſes veritables, c'eſt-à-dire, occaſionelles de la grace; puiſqu'enfin ces cauſes que l'on fait dependre des deſirs de J. C. ne viennent uniquement que des volontés de Dieu, qui forme par lui-même & immediatement ces deſirs en l'ame de J. C. enſorte qu'elle n'a en elle-même aucune vertu ni aucune puiſſance pour agir, & ſe mouvoir, non plus que celles de tous

les

les autres hommes du monde. Et voila la souveraine puissance que J. C. a meritée par sa mort, & qui le rend égal à Dieu son Pere.

DE LA
LIBERTE' DIVINE.

JE finirai cét ouvrage par l'examen de cette question si nous devons reconnoître en Dieu une liberté. Spinosa pretend qu'il n'y a rien de libre ni de contingent en cét être infini. *In rerum natura*, dit-il, *nullum datur contingens, sed omnia ex naturæ divinæ necessitate determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum.* Il n'y a rien, dit-il, de contingent dans la nature des choses, c'est-à-dire, Dieu même selon lui, mais toutes choses sont déterminées par la necessité de la nature Divine à exister, & à operer d'une certaine maniere. Pour les veritables Philosophes, ils tiennent le contraire; & la preuve n'en sera pas difficile, même par les principes, & les pro-

propositions de Spinosa. Par la liberté nous entendons une de ces proprietés divines essentielles à sa nature, par laquelle il peut faire certaines choses, ou ne les pas faire, & les faire de telle ou telle maniere. Or je soûtiens que cette proprieté se doit trouver en Dieu. Car elle marque un pouvoir infini, une autorité, & une puissance illimitée, independante, & souverainement absoluë, & par consequent digne de Dieu, c'est-à-dire, de l'Estre infiniment parfait.

Il faut bien remarquer que j'ay dit que Dieu a le pouvoir de faire ou ne pas faire certaines choses: parce que la liberté divine ne regarde pas universellement toutes les actions & les operations de Dieu. Il y en a de necessaires & d'immuables, comme sont celles par lesquelles Dieu se connoît & s'aime naturellement. J'ay dit qu'il étoit facile de prouver cette liberté, même par les principes de Spinosa. Voici comment.

Il dit que de la necessité de l'existence de la nature divine il s'ensuit une infinité de choses toutes necessaires, en

des

des manieres infinies, toutes necessaires aussi. Cette proposition demontre évidemment tout le contraire de ce qu'il en pretend tirer. Car s'il faut avouër que de la necessité de l'Estre divin il s'ensuit une infinité de choses necessaires, en des manieres infinies necessaires aussi. Pourquoi donc ne dirions nous pas que la liberté est une de ces choses infinies en nombre, & que l'on doit reconnoître apartenir necessairement à l'Estre infini. Si cette proprieté-là n'étoit pas une suite & une des proprietés necessaires & essentielles à Dieu, il seroit donc faux qu'une infinité de choses s'en suivent de la necessité de cét être: parce que la liberté ne s'en ensuivroit point. Et si les choses qui s'ensuivent de la necessité de l'existence de Dieu, s'en ensuivent en des manieres infinies, c'est-à-dire en toutes sortes de manieres, infiniment diverses & differentes entr'elles; Il y a donc des actions & des operations divines qui viennent de Dieu d'une maniere libre; autrement il seroit faux que ce qui suit de cette nature infinie, suit d'elle en des

des manieres infinies, c'eſt-à-dire, infiniment diverſes & differentes, celle de la liberté y manqueroit.

Il eſt impoſſible à Spinoſa de parer ce coup à moins que de faire voir que la liberté eſt une choſe impoſſible & contradictoire, ce que perſonne ne ſçauroit jamais faire. Or il demeure d'accord que tout cela exiſte neceſſairement, dont il n'y a ni cauſe ni raiſon qui en empêche l'exiſtence. Il faut donc admettre en Dieu cette proprieté, ou bien montrer qu'elle eſt la raiſon qui nous doit empêcher de l'admettre. Cette raiſon ne peut pas être priſe de la nature de Dieu même, car étant infinie, elle poſſede donc des proprietés infinies; elle ne peut pas non plus être priſe de la nature de cette proprieté même, ſçavoir, que c'eſt une choſe impoſſible & qui implique contradiction. Car où eſt la contradiction à dire que Dieu peut agir, & ne pas agir, agir ainſi, & ainſi? Il n'y a donc rien qui ne nous oblige à attribuer cette proprieté à l'être infini. Au reſte je ne parle ici que de la liberté de Dieu,

quoi-

quoique mes preuves demontrent également contre Spinosa celle de tous les esprits, puisque l'Estre divin selon lui renferme tout ce qui est, & tout ce que nous sommes. Parce qu'il n'est pas impossible que Dieu en formant un monde y mette une necessité inviolable, & une enchaineure de causes se determinant necessairement les unes les autres. Je ne croi pas que Dieu l'ait fait, & je l'ay demontré dans mon *Antispinosa*. Mais pour ce qui est de Dieu, il implique contradiction qu'il ne soit pas souverainement libre.

L'on objette que *Dieu est un être necessaire, & qui par consequent agit necessairement.* Mais que veut-on dire, quand on dit que Dieu est un être necessaire? est-ce seulement qu'il existe de toute necessité? mais que fait cela à la necessité dont l'on dispute? la matiere existe necessairement aussi; cependant elle n'a aucune operation necessaire. Veut-on dire que Dieu est une cause & un principe qui n'opere & n'agit en maniere quelconque que par necessité? Mais c'est justement la question

tion, & ce qu'il faut prouver. J'avouë qu'on peut dire en un ſens que toutes les operations divines viennent d'une cauſe neceſſaire, c'eſt-à-dire qu'elles viennent d'une cauſe dont l'exiſtence & les perfections ſont neceſſaires, & eſsentielles à ſon être, & qui par conſequent doit poſseder la liberté. Quand Dieu n'agit pas lorſqu'il pourroit agir, & n'agit pas de telle ou telle maniere, lorſqu'il le pourroit faire; cette negation d'action & de maniere eſt un effet poſitif de Dieu même, & de ſa volonté, & un effet qui depend autant de la volonté divine, que lorſqu'il agit. Car s'il n'agit pas, c'eſt qu'il veut ne pas agir, & le veut par la force de ſa liberté ſouveraine & independante.

Je retorque cét argument, & je dis Dieu n'eſt pas ſeulement un être neceſſaire, mais auſſi un être néceſsairement parfait. Par conſequent il ne peut pas n'exiſter point. Or ſi Dieu eſt neceſſité au premier effet, à la premiere operation, à celle par exemple par laquelle je conçoi qu'il a meû d'abord la matiere, ou même celle ſi vous voulez, par la-

laquelle il l'a créé. Il est évident que cét effet n'existant pas, la cause qui le produit necessairement, doit n'exister pas non plus. Par consequent Dieu ne seroit pas necessairement existant lui seul, & necessairement parfait. Cét argument n'a aucune force contre Spinosa, qui ne distingue point la substance de Dieu de celle de la nature, & qui croit que ce que nous appellons *nature naturée* en langue d'école, ne sont que les operations de l'Estre divin, & des operations immanantes en lui. Mais il est irrefutable à tous ceux qui tiennent que Dieu est un être distingué de la matiere, soit qu'il l'ait crée ou non.

Je remarque encore ici, & je prie le lecteur de le remarquer avec moi, que supposé que Dieu n'agisse que necessairement, il s'ensuit de là évidemment que la nature n'est point une chose crée de rien; c'est-à-dire, crée lorsqu'elle n'existoit nullement, & que Dieu seul existoit. Par consequent elle ne peut être qu'une partie de sa substance, & une émanation necessaire d'elle-même. Or la creation est une

chose toute opposée à cela. Car elle suppose que la chose crée n'existoit point auparavant. Je sçai qu'on replique que la creation emporte seulement l'idée d'une chose qui n'est point faite d'une autre, ni d'un sujet préexistant. Cela est vrai ; mais il fait connoître invinciblement aussi, qu'il faut considerer la chose que l'on dit être crée, comme n'étant point du tout, & n'ayant aucune existence. Car si elle l'avoit toûjours euë, elle n'auroit jamais pû être produite. Puis donc que sa creation & sa production emporte necessairement la negation d'un sujet préexistant, il faut avouër aussi qu'elle fait voir qu'il n'y avoit rien du tout que Dieu seul, quand il l'a crée.

La grande objection qu'on peut faire contre la liberté de Dieu est prise de la nature du bien, & de la vûë claire & infiniment parfaite que Dieu a du bien, & de ce qui y conduit le plus parfaitement. L'on raisonne ainsi. Si nous sçavions clairement & parfaitement tout ce qui nous seroit le plus utile & le plus avantageux, & les moyens qui nous y

meneroient infailliblement, nous nous y porterions sans deliberer, & sans choisir. Or Dieu est un être infiniment intelligent, & qui voit d'une vûë infiniment claire & parfaite ce qui est le meilleur & le plus convenable à faire pour lui, & comment il le doit faire. Il s'y porte donc de toute necessité & sans aucune liberté de choix & d'indifference. Autrement il n'agiroit pas aussi parfaitement qu'il le peut, ni de la maniere la plus parfaite, & la plus digne de lui-même. Donc tout ce qu'il fait, tout ce qu'il opere, & toutes les manieres dont il le fait, & opere, ne sont que des choses absolument necessaires, & nullement indifferentes. Je répons qu'à la verité si je connoissois parfaitement & évidemment tout ce qui me seroit le plus utile, & les moyens qui m'y conduiroient infailliblement, je m'y porterois sans balancer, non que je ne pusse pas absolument parlant, me retenir, & ne m'y pas porter: Car il n'y a que le souverain bien où l'on se porte sans aucune liberté, & par une necessité invincible, mais parce que je

voudrois m'y porter. Je reconnois bien plus que si je voyois clairement les seuls & veritables moyens qui me conduiroient au souverain bien, la même necessité qui me porteroit vers lui, me porteroit aussi à les embrasser. Hors de-là mon esprit a une liberté infinie; mais quand même elle ne l'auroit pas dans le premier cas proposé, cela ne peut pas blesser la liberté divine. Car Dieu n'a rien hors de soi, & ne peut rien avoir qui lui soit utile ou avantageux, ni qui puisse le rendre ou plus heureux ou plus parfait. Par consequent il n'y a rien & il ne peut y avoir rien hors de lui qui le détermine necessairement à agir, ou à ne pas agir. J'avouë qu'il ne fait rien sans raison, ni sans se proposer quelque fin digne de lui. Mais comme cette fin est toûjours la demonstration de sa liberté souveraine, il a toûjours le pouvoir de le faire tout comme il lui plaira. A cét égard il est vrai de dire qu'il est impossible que Dieu s'en propose une autre, parce qu'il n'y a que sa liberté qui le pousse effectivement, & le détermine à agir hors

hors de lui. Supposé donc qu'il veüille agir hors de lui, il ne se peut proposer que le seul exercice de sa liberté toute puissante. Et quand il ne voudra pas agir, ce ne sera encore que pour faire usage de cette même liberté, y prendre son plaisir & son divertissement.

Mais quoi direz-vous, quand Dieu fait quelque chose ne la fait-il pas la plus excellente qu'il peut faire, & de la maniere la plus noble & la plus parfaite? point du tout. Car ce plus va à l'infini, & dans des degrés infinis de perfection & d'excellence les uns par dessus les autres. Cét infini est donc un infini en succession, qui par consequent ne peut & ne doit jamais être que tel. Or il changeroit de nature, si Dieu produisoit actuellement la plus excellente chose qu'il pust produire, & de la maniere la plus parfaite dont il la pourroit produire. Cét infini ne seroit plus successif; & tout ce que Dieu auroit fait & feroit seroit infiniment parfait, aussi parfait du moins que Dieu l'auroit pû faire. Il n'y auroit par consequent aucune inégalité entre les choses, aucun

degré de perfection plus en ceci qu'
cela. En un mot Dieu ne pourroit fa
qu'une seule chose.

Il semble que l'esprit a de la pein
se rendre à cette réponce. Car il
porté naturellement à croire, q
quand des êtres intelligens agissent,
agissent toûjours le plus noblement
le plus parfaitement qu'il leur est po
ble. Mais cela n'est pas vrai, & n
experimentons en nous mêmes tous
jours le contraire. A plus forte rai
donc Dieu aura-t'il ce pouvoir, lui
ne voit rien de plus ni de moins n
ou parfait hors de soi, que ce qu'il
plaît de rendre tel.

Il y a bien plus. C'est que quand l
supposeroit même qu'aprés que D
auroit resolu d'agir hors de lui, & l'
roit resolu librement, il seroit neces
à agir de la maniere la plus parfaite
lui seroit possible, cela ne ruine
point encore ni la liberté de Dieu,
celle de nos esprits. Cela ne ruine
pas la sienne, puisqu'aprés tout il
roit été libre à se determiner à agi
non, hors de lui; & il s'y seroit re

de telle sorte qu'il auroit eu un entier pouvoir de ne le pas faire. Il ne ruineroit pas non plus la nôtre, à moins qu'on ne fit voir clairement & demonstrativement que supposé que Dieu nous formât, il n'a pû voir que ce seroit une chose plus digne de lui, & plus conforme à sa nature de nous former libres, qu'avec une necessité absoluë. Or il n'y a que Dieu seul qui ait pû voir cela. Par consequent il ne faut consulter que soi-même, & l'on ne peut consulter que soi-même, pour sçavoir ce qui en est. Or chacun étant interieurement convaincu de sa propre liberté, je dirai hardiment que Dieu en nous formant a vû qu'il étoit plus digne de lui de nous former avec une liberté, qu'avec necessité.

Mais ne serions nous pas plus parfaits si nous étions necessités à tout ce que nous faisons, pourvû que ce fût au bien? Je n'en sçai rien : & peut être que si j'y révois profondement, je n'en croirois rien. Outre cela, ce n'est pas par ma vûë que je dois, ni puis determiner ce qui est plus ou moins par-

fait à l'égard de Dieu, dont les vûës sont infinies. Lui seul en peut juger, & par consequent tant que je me sentirai libre, je dirai toûjours que Dieu a vû que je serois plus parfait à son égard en me creant libre que necessité, supposé que Dieu soit obligé de faire ce qu'il fait hors de lui, de la maniere la plus parfaite & la plus digne de lui. Ce n'est donc que l'ouvrage de Dieu, ce n'est que soi-même ce que l'on y voit, & ce que nous en apprenons évidemment, qui nous doit faire juger des manieres dont Dieu a voulu agir. Cette remarque est excellente, & necessaire pour regler nos jugemens & nos pensées sur la conduite & les desseins de Dieu. Car enfin nous ne les pouvons lire en Dieu même: & ses voyes ne sont pas nos voyes, ni ses pensées ne sont pas nos pensées. Elle ruine encore de fonds en comble les folles visions du P. Malbranche, qui aprés s'être bien agité la cervelle pour inventer un systeme, en poser les principes, & les fondemens, aprés s'être échauffé l'imagination jusqu'à l'excés pour inventer certaines loix selon lesquelles

quelles il prononce que tout se fait, decide hardiment que tout cela est ainsi, & que Dieu agit de la maniere qu'il l'a imaginé. Il est certain que Dieu agit toûjours d'une maniere digne de lui, digne de sa puissance, de sa sagesse, & de sa bonté, &c. Mais c'est être un temeraire que de pretendre sous ce pretexte que les manieres que nous imaginons être dignes de lui le soient effectivement, & que Dieu agisse selon elles. Je veux même que lorsque Dieu agit, il agisse toûjours de la maniere la plus parfaite & la plus digne de lui. Que s'ensuit-il de-là? si non que tout ce que nous voyons clairement & évidemment être veritablement fait par cét être infini, est fait de la maniere la plus digne de lui, & que les manieres que nous découvrons manifestemment dans ses ouvrages, & être efféctivement de lui, sont les plus parfaites & les plus dignes de lui. Encore une fois ce sont ces ouvrages & leurs manieres qu'il faut rechercher & découvrir, pour regler nos jugemens sur eux, & n'y être jamais trompé. Tout ce que nous n'y

trouverons pas, & tout ce que nous nous imaginerons nous-mêmes nous doit être suspect, bien loin de l'attribuer à Dieu & lui en faire des loix necessaires. Cela tout au plus ne doit passer chez nous que pour des choses probables, & vraisemblables. Pour bien juger des œuvres de Dieu, il faut donc raisonner ainsi. Dieu certainement a fait un tel & tel ouvrage, & je sçai qu'il l'a fait de telle maniere. Or quand Dieu agit, il agit toûjours de la maniere la plus digne de lui. Donc cét ouvrage, ou cette chose a été faite ainsi. Mais le P. M. raisonne tout au contraire. Dieu, dit-il, agit toûjours de la maniere la plus digne de lui; or former un soleil qu'il soit impossible de voir, mais le former de telle maniere que ce soit Dieu seul que nous voyons en guise de soleil, & ainsi de tous les corps : or créer un esprit sans force ni puissance aucune, incapable de former ses propres pensées, incapable de former ses idées, incapable de se modifier en aucun sentiment quel qu'il soit : créer des corps d'hommes & de bêtes, privés de toutes sortes de sentiment, de douleur,

leur, & de plaisir, incapables de voir quoiqu'ils ayent des yeux; d'ouïr, quoiqu'ils ayent des oreilles; de flairer, quoiqu'ils ayent des narines; & de gouter, quoiqu'ils ayent une langue & un palais: faire que ni les anges ni les demons,& tout esprit crée ne puisse mouvoir immediatement & par sa propre force aucun corps: faire que tout l'univers n'existe continuellement que par un acte de Dieu perpetuel & toûjours permanant, qui soit le même que celui de leur premiere creation: faire qu'il y ait des loix simples de mouvemens & de communication de mouvemens, qui fassent pleuvoir necessairement sur la terre, soit qu'on prie Dieu, ou qu'on ne le prie pas, qui tuent ou fassent naître les hommes indifferemment & necessairement aussi,qui produisent des monstres, causent des incestes & des adulteres, des meurtres & des incendies, & tout cela par une necessité inviolable & necessaire de ces mêmes loix: faire que l'esprit ne se peut appliquer, ni porter vers aucun bien en general, ou en particulier, & que s'il est appliqué à quel-

quelqu'un, c'est Dieu seul qui l'applique, & qui l'applique d'une maniere invincible & irresistible à cét esprit, tant que Dieu ne le porte pas ailleurs, ou plus loin. Car où & comment ira-t'il, lui qui n'a aucune force ni aucune puissance, toute la puissance de la nature, & la nature même n'étant qu'une chimere, ou plûtôt n'étant que la seule force de Dieu agissant immediatement & par lui-même en tout & par tout? donc former un J. C. qui n'ait pas lui-même tout fils de Dieu qu'il soit, le moindre pouvoir au ciel & en la terre, pas même celui de mouvoir un atome, qui par ses desirs divers & ses pensées diverses soit la cause generale mais occasionelle de toute la grace, mais de qui pourtant les desirs & les pensées ne soient pas, & ne viennent pas de lui-même, mais de Dieu seul qui les lui donne & imprime immediatement, desorte que par consequent tout se rapporte uniquement à Dieu seul, & depende de sa volonté, qui imprime comme il lui plaît, & quand il lui plaît les desirs & les pensées non seulement à l'esprit de J. C. mais toutes les au-

autres pensées & desirs à tous les esprits; sibien que ni lui ni aucun esprit créé n'ait pas la puissance & la liberté de resister aux impressions de Dieu quelles qu'elles soient; ce qui établit par tout hors de Dieu seul une necessité exterieure, antecedente, & invincible en toutes manieres: Enfin faire de Dieu un ouvrier ou si impuissant & mal-à-droit qu'il n'ait pû former une machine qui puisse se mouvoir un moment si Dieu n'y tient la main incessamment; ou si jaloux de sa gloire, & de son pouvoir qu'il ne l'ait pas voulu faire, c'est le faire agir de la maniere la plus digne de lui. Dieu donc fait tout cela ainsi. Voila de quelle maniere le P. Malb. raisonne à bien prendre ses sentimens, & à les bien penetrer. Mais c'est extravaguer aussi, & attribuer à Dieu, qui est la sagesse même, nos folies & nos songes.

J'acheve ce traité par cette reflexion que tout ce qu'il y a de Spinosistes, de Cartesiens, & de Malbranchistes avouent, de bouche pour le moins, & en apparence, que nous avons tous un sentiment interieur qui nous persuade que nous

nous sommes libres. Je sçai bien qu'ils se moquent de ce sentiment-là, & disent qu'il n'est pas plus croyable que celui qui nous dicte que nos ames pensent par elles-mêmes, que nos corps sentent du plaisir & de la douleur, & que la blancheur est une modification des corps. Mais au moins puisque ce sentiment interieur est un faux sentiment, ils sont obligés de nous en demontrer évidemment la fausseté, jusqu'à ce qu'ils le fassent, nous serons toujours en droit d'y deferer, & de nous en laisser persuader. Or je declare ici ingenûment que je ne voi pas un seul argument capable de m'en desabuser, ni même de me le rendre suspect. S'ils en ont quelques-uns, ils me feront plaisir s'ils me l'apprennent, & m'en découvrent la force. Car c'est ici que je fais un defi sur ce sujet à tout ce qu'il y a d'Athées & de Cartesiens de me pouvoir jamais rien produire de solide & de convainquant contre la liberté divine & humaine. Je n'ignore pas ce que les Calvinistes objettent en cette occasion; mais cela est si sot & si impertinent, que je ne veux

pas

pas même le proposer ici. D'autres opposent les decrets éternels de Dieu, par lesquels il a déterminé toutes choses; d'autres je ne sçai quelle predétermination physique; d'autres un concours simultanée de Dieu; d'autres enfin un acte continuel de creation de tout ce qui est, & de tout ce qui se fait, lequel en cause l'existence. Mais tout cela sont autant de visions, de songes creux, de contradictions, d'impossibilités, & d'absurdités tout ensemble. C'est un veritable chaos, où il n'y a ni jour ni lumiere: c'est un abîme impenetrable à l'esprit. Que l'on me demontre un peu que Dieu a fait des decrets éternels, & qu'il n'en fait plus aucun à present? qu'ils me prouvent que ces decrets ont déterminé l'evenement de toutes choses? qu'ils me prouvent qu'il y a une prémotion physique, un concours simultanée, un acte continuel de creation, qui donne l'existence à tout ce qui est, que nos esprits ne sçauroient mouvoir leurs corps, qu'ils ne sçauroient former d'eux-mêmes leurs propres pensées, leurs sentimens, & leurs modifications; en un mot que rien de

créé n'a aucune puissance, & que c'est Dieu seul qui fait tout. Alors j'avouërai qu'il n'y a aucune liberté, & qu'il est permis de devenir Athée ou Spinosiste.

Voila ce que j'avois à dire cõtre Spinosa. Je n'ai pû le faire sans examiner les principes du Cartesianisme, qui sont les fondemens du Spinosisme. Je ne sçai ce qu'en dirõt les partisans de cette Philosophie, & s'ils prendront le parti de défendre les hypoteses que je combats, ou de montrer qu'elles ne cõduisent nullemẽt au Spinosisme. S'ils le prenent, *c'est là où l'on les attend*, pour me servir des termes de l'auteur des nouvelles de la republique des lettres, en parlant d'un ouvrage de Fabricius: *Il promet*, dit-il, *un autre discours, où il montrera que le consentement universel des peuples à croire qu'il y a un Dieu, est une preuve necessaire qu'il y en a un. C'est là où l'on l'attend.* Au reste l'on prie le lecteur de lire la lettre latine qui suit, l'où on trouvera de nouvelles remarques contre le Spinosisme & le Cartesianisme; & comment l'un a été bâti sur l'autre.

Art. 3. pag. 478

FIN.

Authoris Epiſtola ad Amicum N. de Spinoſianæ impietatis origine, cum brevi illius confutatione.



Uamquam, amice dilectiſſime, ſatis ex lectione noſtri operis cuivis innoteſcere poſſit, unde Spinoſa ſuæ impietatis fundamenta traxerit: quia tamen judicaſti operæ pretium fore, & lectori gratiſſimum, illi præſertim qui Gallica noſtra non intelligit, ſi iſtud ipſum unico velut obtutu ſpectandum atque contemplandum exhibeatur, non potui tibi hac in re morem non gerere. Non te fugit profani iſtius hominis ſyſtema tribus maximè quaſi fulcris & columnis niti atque ſtare. Primum eſt rerum univerſarum unitas ſumma atque perfectiſſima; alterum infinitas; poſtremum verò hujus unius entis infiniti, in operando & agendo abſoluta neceſſitas. Hæc tria ita ſibi mutuo manum porrigunt, & invicem ſeſe complectuntur, ut ſi vel unum eorum ſubruas, cætera ſimul collabantur. Tolle unitatem perit infinitas, perit neceſſitas; tolle infinitatem perit unitas, tolle demum neceſſitatem, & unitas, & infinitas pereunt. Quid ſi ergo tria ſubverterimus? planè in nihilum abibit Spinoſa, & ejus Atheiſmus.

Cartesii hypothes. origo systematis Spinos. Verum antequam ad hanc refutationem perveniam, juvat hic statim omnium oculis objicere, unde Spinosa in profanam & impiam hanc sententiam delapsus fuerit. Ejusce rei origo non longè arcessenda est, neque ea admodum obscura. Nam & Spinosa Cartesianus fuit, & satis celebris atque acutus. Is ut erat naris emunctæ homo, bene & diu secum perpensis Cartesii hypothesibus, easque valde ruinosas esse agnoscens, fulcrum quo starent ruinam minantibus adjecit.

Quomodo. Prima, ut omnes sciunt, Cartesianę Physices hypothesis, & cæterarum omnium veluti fundamentum & basis, est omnem & quamlibet extensionem mente intelligibilem, veram atque perfectam substantiam esse, verum & solidum corpus, ipsissimam denique materiam. Cum autem mens clarè percipiat infinitum quoddam & immensum spatium existere, nullosque in ejuscemodi extensione fines & terminos occurrere debere infinitam illam dixit, saltem dicere debuit Cartesius. Vox enim *indefiniti*, quam usurpat, aliter explicari non potest. Certum enim est mentem manifesto videre nullos esse posse in extensione fines & terminos. At si *indefinita* tantummodo esset, sciret profectò aliquos in ea fines & terminos esse debere, etsi eos assignare, vel demonstrare non posset. Id videns Judæus Apostata, & Cartesianis mysteriis initiatus, audacter materiam infinitam substantiam esse pronunciavit. *Ubi*, ait *Spinos. prin. phil p. 2. l. 1.* ille, *datur extensio, sive spatium, ibi datur ne-*

[redacted]

necessario substantia Et alibi : *Corporis seu* *prop. 2.*
materiæ natura in sola extensione consistit.
Et in Corollario : *Spatium & corpus non differunt.* Et tandem in Proposit. 6. *Ma-* *prop. 6.*
teria est indefinitè, hoc est, infinitè, *extensa, & una atque eadem.* In demonstratione verò ; *Extensionis, id est materiæ nullos fines imaginari possumus, nisi ultra ipsos alia spatia, id est, extensionem sive materiam concipiamus, & hoc indefinitè*, id est, infinitè, juxta axioma decimum, scilicet, *nemo fines alicujus extensionis sive spatii concipere potest, nisi simul ultra ipsos alia spatia, hos immediatè sequentia concipiat.* Planè ergo infinita est substantia materiæ. Jam verò quod & una sit atque eadem ita probat Spinosa, *Essentia materiæ consistit in extensione, eaque indefinita*, vel magis, *infinita, hoc est, quæ sub nullis finibus ab humano intellectu percipi potest*: Ergo per axioma undecimum quod tale est, *Si materia sit multiplex, neque una aliam immediatè tangit, unaquaque necessario sub finibus, ultra quos non datur materia, comprehenditur, ergo*, inquam, *non est multiplex, sed ubique una & eadem.*

Revera quando mens ad spatii naturam attendit, videt clarè & perspicuè illud infinitum, & immensum, adeoque unum esse debere ; id est, immensæ & unius non verò multiformis extensionis. Spatii enim partes ita sibi cohærent atque continuantur ut nihil in illis occurrat quod eas à se invicem separare aut distrahere

possit. Id est, juxta Cartesii sapientiam, cum mens materiam sive corpoream substantiam attentè cogitat, videt ejus partes ita sibi cohærere & continuas esse, ut nullum in ea inane occurrat, cujus ope partes à se invicem dilacerentur. Nihil est quod in extensionem ejus irrumpere, nihil quod eam abrumpere queat. Hinc Spinosa

Eth. p. 1. prop. 12.

asserit *nullum substantiæ, corporeæ scilicet, attributum posse concipi ex quo sequatur eum posse dividi.* Et infra ait, *substantiam infinitam, corpoream scilicet aut extensam indivisibilem esse.*

prop. 13.

Idque sic probat ex inanis seu vacui impossibilitate. *Cur*, inquit ille, *materiæ partes ita aptari debent ne detur vacuum? sane rerum quæ realiter ab invicem distincta sunt, una sine alia esse & in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum*, notet bene ista lector, *in natura non detur, sed omnes partes ita concurrere debent ne detur vacuum, sequitur hinc etiam easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream quatenus substantia est, non posse dividi.* Jam verò dum mens & animus infinita spatia cogitat, nihil in illis reperit, quod eorum causa esse potuerit, aut unde ea processerint; ergo æterna esse videt. At quid proclivius quam substantiæ infinitæ & æternæ infinita & æterna attributa concedere? & verò undenam ea quæ jam possidet, arcesseremus? ab alia extensione? sed nulla nisi una esse potest. Ab alterius generis substantia? at quis substantiam sine extensione concipere valet? & quid illud est quod per se existit, nisi corpus, aut corporis

poris ſubſtantia? Ex his porro unius hujuſce entis infiniti neceſſitas abſoluta in agendo exſurgit. Neceſſum enim eſt ut quicquid in unica ſubſtantia æterna & planè infinita, æterna lege, & inviolabili neceſſitate fiat. *Ex infinito enim infinita modis infinitis ſequuntur.* Prop. 16. Prætetea quicquid actu fit ab illo ente infinito, vel potius in illo, actualis eſt ejus affectio & modificatio pendens ab aliquo ejus attributo æterno & eſſentiali, atque adeo eſſentialiter, & per neceſſitatem æternam operante, & per ſe quidem operante, ita ut operatio illius attributi ab alio minimè pendeat attributo. *Vnumquodque enim hujuſce entis attributum per ſe concipitur*, ait Spinoſa, *& per ſe ejus eſſentiam conſtituit.* Definit. IV. Ergo etiam per ſe ſolum operatur; ergo etiam certis tantum quibuſdam modis operari poteſt. Alioqui ejuſce attributi modi ſeu aſſertiones aliorum attributorum modi ſeu aſſertiones eſſe poſſent. Modi ergo cogitandi, mobi extenſionis eſſe poſſent; & vice verſa operationes neceſſariæ liberæ forent, & liberæ neceſſariæ. Uno verbo unumquodque attributum non per ſe conciperetur, ſed per aliud, & aliud per aliud, & uniuſcujuſque illorum conceptus in alterius conceptu involveretur.

Nunc totum hunc ſermonem in pauca contrahamus, & Deum, id eſt, *ens abſolutè infinitum*, aut *infinitè perfectum*, ex ſpatio ipſo componamus. Id ut perſpicuè & demonſtrativè appareat, unico tantum nobis opus eſt axiomate, apud Carteſianos omnes recepto, & quo imprudentes illi

dum alios expugnare volunt suam jugulant causam. Tale autem est axioma. Quicquid à se existit infinitum planè est, sive substantia infinitè perfecta, hoc est Deus Opt. Max. Per se enim seu à se existere id ipsum est quod mens ut excellentissimum & perfectissimum cogitare queat, & quo nihil excellentius aut perfectius sibi fingere potest. Sed secundum vos substantia extensa, seu spatium à se existit. Ergo Deus est. Majorem, ut vocant, propositionem nemo eorum negare audeat; Minorem quod spectat, videre quæso & perpendite, ô Cartesiani, quid sit spatium, quod vobis & corpus & materia est? ad illius naturam attendite, annon agnoscitis siquidem substantia sit, rem ejusmodi esse quæ per se & à se existat? id est, annon videtis animum vestrum non posse spatii naturam contemplari quin illico æternum esse perspiciat, adeoque infectum, innatum, ingenitum. Hæc si non videtis, vidit certè vester Rohaltius, *Idea extensionis independens est ab idea creationis*. Vidit & somniator vester, novusque propheta & mystes Malbrancius Oratorianus. *Est*, inquit, *adhuc ratio quædam quæ movet homines ad credendum materiam esse increatam Scilicet cum extensionem cogitant, non possunt quin illam ut ens necessarium contemplentur. Revera concipimus universum in spatiis immensis creatum fuisse; & ejusmodi spatia nunquam incœpisse, imo ne quidem ipsum Deum ea destruere posse. Itaque materiam ipsam cum ejuscemodi spatiis confundendo, quandoquidem profecto materia nihil aliud*

Med. 9.

quam

[redacted]

quàm ſpatium, materiam ut ens aut ſubſtantiam æternam cogitant. Ad hæc quid vos? negabitis ſpatium concipi abſque idea creationis? ô vel ſtolidi, vel malę fidei homines! ſtolidi qui rem talem minimè concipitis, qualẽ omnes alii optimè concipiunt. Malę fidei, ſiquidem cum talem cogitatis, improbè negatis vos talem cogitare. Agnoſcitis jam quomodo ex tantilla re, quale ſpatium, & quale mihi inane ipſum, ens prorſus infinitum, id eſt Deum Opt. Max. confecerimus.

Altera Carteſii hypotheſis, quæ Spinoſam ad impietatem perduxit, ea eſt Deum eandem motus quantitatem perpetuo in univerſa natura conſervare, & propria manu diſpenſare: qua opinione poſita ſolus ipſe Deus cauſa actualis eſt omnium motuum qui ſunt, qui fuerunt, aut futuri ſunt. Ita ut nulla res creata vim ſeſe movendi creationis ſuæ beneficio adepta fuerit. At forte nobis, & mentibus aliis vis aliqua ineſt, ſinon movendi, aut motum ullum de novo producendi, ſaltem eum qui præſens eſt, pro libitu determinandi? ne id quidem dicit aut dicere poteſt Carteſius. Docet enim Deum ita omnia conſervare ut perpetuò ea creet, continuo & indeſinenti actu iis exiſtentiam largiatur. Vade neceſſum eſt, ſi ne uno quidem momento in ſe exiſtunt, ita neque quicquam per ſe operari poſſe. Prętereа ſi motum determinandi vis aliqua creaturis quibuſdam ineſſet, quidni & movendi? at ſi novus oriretur motus, non bene ſibi tota rerum compages perpetuo cõſtaret. An magis conſtabit ſi motus determinandi vis aliqua

in illis agnoſcatur, unde fieri quoque poteſt ut omnia perturbentur. Atqui fatali illa neceſſitate rerum omnium ſemel conſtituta, cætera quæ integrum Spinoſiſmum componunt, neceſſariò ſequuntur. Nam ſi nihil agere poſſunt quæcunque agunt, niſi aliunde agantur, & ad agendum determinentur; & ſicubi ad agendum determinentur, agere ea neceſſe ſit, undenam hæc neceſſitas? an aliunde quam à totius naturæ infinitate oriri poteſt? A Deo forte? Eſto: at perinde eſt acſi ab ipſa natura oriretur. Eadem enim utrobique neceſſitas, qua poſita perit omnis diſciplina, & pietas, religio, ſupremiq; numinis reverentia. Iis verò ſublatis quid aliud reſtat niſi ut licentiosè, id eſt Spinoſianè philoſophemur, & naturam ipſam in Deum transformantes, eam unicè colamus, id eſt, noſmetipſos, & quicquid nobis volupe erit. En proceſſum Spinoſianæ impietatis. Non auſus eſt ille veras cauſas quibus ad illam impulſus fuit clarè in Ethica ſua aperire, gnarus neminem fore inter Carteſianos qui non eas ſubolfaceret, aut ne nihil novi non afferret homo acuminis laudem captans. Sapuit quodammodo præ Carteſio, hæc inſaniendo, magis enim quam ille conſequentia & conſentientia dixit. Quomodo enim unà conſiſtere poſſunt duæ ſubſtantiæ infinitæ, Deus & materia? Quomodo ulla ſubſtantia concipi queat abſque extenſione? Quomodo altera alteram ex nihilo à ſe toto genere diverſam creavit? Quomodo ſi ſingulis momentis crea-

creatur, veræ ſubſtantiæ rationem habere poteſt, id eſt rei quæ propriè exiſtit, & in ſe exiſtit? Quomodo quod verè exiſtit, & per ſe, in ſeque exiſtit, nullibi tamen exiſtit? Deus ſcilicet ut ut infinitus & immenſus. Cuncta hæc igitur cùm Spinoſa malè ſibi congruere & conſentire videret, ſuis magis convenire rebus judicavit ea omnia quæ de Deo, ut ente abſolutè infinito ſolent prædicari, ad naturam ipſam transferre, etiam cum ipſius Dei nomine. Cur enim Dei nomen ei rei invidiſſet, cui omnia quæ Dei ſunt, adſcribere non erubeſcebat?

Ad hæc quid nos reſpondebimus? hoc primum, Carteſium atque Spinoſam longè falli, atque fallere, cùm ajunt omnem extenſionem, quæ animo percipi poteſt, eſſe veram ſubſtantiam, verum corpus, ipſam materiam, gratis enim planè fictam hanc fuiſſe hypotheſin, & unico hoc, quod nihil niſi argutia, fultam argumento, *nihili nullas eſſe proprietates*. Cùm ergo ſpatii natura eaſdem habeat quas corpus ipſum proprietates, longitudinem, latitudinem, atque profunditatem, reliquum eſſe ut pro vera ſubſtantia corporea agnoſcatur. At nondum video omnem extenſionem veras proprietates eſſe, poſitivas ſcilicet, & quales in ipſo corpore animadverto, an enim ſpatium tangit, aut tangitur, propriè loquendo? an movetur? an de loco in locum migrat? an impenetrabile eſt? an dividi poteſt? nequaquam, ſed immobile prorſus manet, penetrabile, & individuum, quæ omnia toto genere à corporea ſubſtan-

tia differunt. Verum origo falsæ istius opinationis Cartesianæ inde venit, quod de spatio ipso non aliter fere loquimur, quam de corpore ipso Ex ejusmodi ergo loquendi formulis, ex penuria sermonis natis, ac deinde ex veritate idearum illarum quas mens rectè de spatio illo formare solet, illico substantiam & corpus esse concludit.

Sed axioma Spinosianum excutiamus? *Nihili*, inquit, *nullæ sunt proprietates*. Quid istud sit nescio. An significat quod quicquid ut non ens concipitur, nihil agere, nihil propriè efficere valeat? Hoc si intelligunt Cartesiani, nos habent sibi consentientes. Spatium enim seu spatiosa extensio nihil omnino efficit. Recipit, inquies, corpora? at quid hoc est recipere corpora? est ne agere vel efficere quicquam? Ejus extensio mensurari potest. Agnosco, sed an istud vera aliqua actio? nequaquam, hoc tantum significat spatium non repugnare, aut prohibere quominus in eo corpora ejusce vel istius mensuræ aut magnitudinis collocentur, & collocata existant. Quid tandem ergo significat illud, *nihili nullæ sunt affectiones?* an quod mens nullas veritates de eo quod non est ens verè & propriè dictum, percipit? at quid falsius, vel ipso Cartesio judice, qui statuit omnia ex nihilo creata fuisse; ergo res quæ jam sunt antea nihil erant, ergo quod nihil erat jam existit. *At nihili nullæ sunt proprietates*; ergo nunquam creaturæ existere potuerunt. Apage argutias & ineptias illas!

Ad alteram hypothesin de eadem quantitate

tate motus in universo permanente, & ab ipso Deo actu continuo dispensata, respondeo prius illud verum fortassis esse, fortassis inquam, necdum enim mihi liquet rem ita necessario se habere: at motus istius determinationem omnem non à solo Deo esse confidenter affirmo. Nobis enim conscii sumus vim quandam in nobis insitam adesse, per quam motus qui in nobis sunt, variè pro libitu determinamus. Idque libertatis nostræ naturam constituit. Neque ullum exinde rerum ordini periculum, nisi apud eos qui providentiam tollunt, & negant Deum inspectorem attentum esse actionum humanarum, qui eas ita dirigat ut per illas constitutus rerum ordo minimè perturbetur.

Veniendum jam ad proprias Spinosæ rationes, quibus unicam suam substantiam demonstrare conatus est: primum quidem rerum ex nihilo productionem evertere satagit, deinde rectà unitatem aut potius solitudinem suæ substantiæ demonstrare tentat, postea ejus infinitatem, ac tandem absolutam necessitatem. Quod adversus productionem substantiæ affert, etsi in nostro opere expositum fuerit, hic tamen repetemus, quia tum sine ulla responsione illud reliquimus. Memini quidem me tum dixisse Spinosæ argumentum vim aliquam habere videri. Videri, inquam, nam profectò si ad ejus hypotheses, quæ ipsi cum Cartesio communes sunt, attendimus, nullam vim planè obtinet, idque paucis quantum potero demonstratum dabo.

Prop. 2, 3. Ecce demonstrationem illius, *Duæ substantiæ diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent, sed res quæ nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.* Ex quibus hanc conclusionem lectori eliciendam relinquit, ergo cùm Deus vulgo incorporea substantia credatur, materiæ quæ corporea est, causa efficiens esse non potest. Atqui si ad Spinosæ hypotheses oculos convertamus, nullius esse momenti tota hæc demonstratio apparebit. Concedo equidem duas substantias quæ diversa habent attributa, nihil commune inter se habere, modo nulla alia nisi diversa habeant. Quid enim, si similia cum dissimilibus conjungerentur, probiberet quominus una substantiarum earum alterius causa foret. Deus autem præter incorporalitatem qua toto genere differt ab ipsa materia, alia adhuc obtinet, quæ in ipsa quoque animadverti possunt, motum scilicet, & sensum sui, atque cogitationem. Regeres Spinosam tantummodo de ejusmodi attributis loqui, quæ materiæ essentiam constituunt, cujusmodi haud sunt motus, & cognitio secundum Cartesianos: Agnosco, nec quid juxta Cartesii hypotheses, quarum hæc postrema non est, Deum penitus inextensum esse, propthereaque *nullibi* existere, seu nullum replere spatium, regeri possit video. Sed hæc instantia minimè eos omnes ferit Philosophos, qui Deum ratione suæ substantiæ, magnitudinis immensæ esse docent, unde & ille & materia eo in attributo conveniunt.

Ne

Ne quis tamen queratur me Cartesianos, quos inter multos novi Dei Opt. à naturæ substantia distincti, cultores & professores sinceros, Spinosæ ludibrio exposuisse, & dereliquisse, libet in eorum gratiam responsionem aliquam quam suggessit animi meditatio, producere. Respondeo igitur verum esse duas substantias diversis prædi-tas attributis, nihil inter se commune habere; verum nego & pernego ejusmodi substantiarum alteram alterius causam esse non posse. Instat ille: *Si nihil commune inter se habent, ergo per axioma primum quæ nihil commune inter se habent etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit, adeoque per axioma quartum (effectus cognitio à cognitione causæ dependet & eamdem involvit) alterius causa esse non potest.* Id est, si nihil commune res istæ inter se habent, cognitio unius alterius cognitionem non referret; sed si una causa esset, & altera effectus, altera per alteram cognosceretur. Causa enim per effectum, & ille per causam cognoscitur. Sed ego ajo primam hujusce argumenti propositionem falsissimam esse, eorum videlicet quæ nihil invicem commune habent, alterum per alterum cognosci non posse. Nam vel ad momentum concedatur mentem unam creatam & productam existere, humanam nempe aut angelicam. Tum contendo eam evidentissime cognituram, se ab aliquo ente præstantiore & excellentiore esse productam. Conscia enim sibi erit jam

jam

jam cœpisse, neque sese produxisse ipsam.

Deinde etsi totum Spinosæ argumentum donetur, nihil adhuc contra creationem efficiet, nisi quidem invictis rationibus demonstret, nullam ejuscemodi causam esse posse, nullum ejusmodi effectum, qui sui invicem cognitionem necessariò semperque non referat, ita ut statim atque causam contempleris, simul effectum contempleris, & vice versa. Hoc enim tantummodo locum habet in causis naturalibus, & ex necessitate naturæ suæ agentibus. Sanè in ejusmodi causis contemplandis simul semper videtur effectus; quippe qui nihil aliud sit quam progressio, evolutio, vel motio causæ ipsius. Quum verò Deus quatenus Creator universi spectatur, causa sit absolutè libera, & independens, suique juris in agendo; eamdem connexionem videre non est inter ejusmodi causam, & ejus effectum, mundum nempe, qualem animadvertimus inter causas physicas per naturæ suæ necessitatem agentes. Quamobrem Dei Idea Ideam causæ agentis, id est, Ideam Creatoris nequaquam secum involvit; etsi Idea mundi, opificis sui Ideam necessariò contineat atque comprehendat. Præterea Spinosianum hoc axioma, *effectus cognitio à cognitione causæ pendet, & eandem involvit*; & istud alterum, quod eodem recidit, *Res quæ nihil commune invicem habent, per se invicem intelligi non possunt*, ambiguitate & obscuritate laborant. Aliter enim & aliter accipi possunt. Cum dicitur cognitionem effectus

fectus pendere à cognitione causæ, & eam involvere, aut intelligendum est omnem & quemlibet effectum, qualiscunque sit, cognosci nullo modo posse, ni simul & illico pro verò effectu habeatur, atque adeo causam aliquam habuisse, à qua productus fuerit. Aut intelligendum est quicquid effectus aliquis est, minimè cognosci posse quin simul ejus tota natura & essentia, atque unà ejus causæ, à qua prodiit, penitus comprehendatur: si primum intelligit Spinosa, rem profectò verissimam & certissimam dixit. Nemo enim mundum contemplari potest, quin eum præstantioris & potentioris causæ effectum esse videat. Si secundum falsissimum & palpabilem errorem erravit. Finge enim Mexicanum aliquem horologium statis horis resonans forte fortuna in via invenisse, nec talem machinam unquam vidisse, clarissimè machinam hanc à se ipsa minimè factam animadvertet: ignorabit tamen quænam & cujus generis causa eam fabricaverit: atque ubi causam illius cognoverit, nondum tamen in hujusce effectus idea, causæ ipsius, id est, hominis ideam inveniet, in ea enim talis idea minimè continetur. Ad eundem modum de universo, & ejus Opifice Deo philosophandum. Quum mundum contemplamur, manifesto animadvertimus eam machinam admirabilem, à semetipsa non effectam, sed à causa longè nobiliori, atque longè præstantiori. Interim nescimus, neque videmus, non quæ causa eum produxerit, hoc enim ipso

ipso quod aliquam ejus causam necessario existere scimus, Deum esse scimus, nescimus tamen qualis, seu cujus naturæ sit illa causa, & quanquam istud ipsum sciremus, nihil tamen commune esse inter talem causam, & ejus effectum agnosceremus, neque in idea effectus ideam naturæ & essentiæ ipsius causæ contemplaremur. præter hanc generalem ideam, nimirum excellentissimus cùm sit effectus, excellentissimam proinde eum causam referre, imò longè se excellentiorem, utpote à qua procreatus fuerit. Si Deus Opt. Max. in propriam substantiam ageret, & in ea varios effectus produceret, nullus certe eorum cognosci posset absque causæ suæ cognitione; quemadmodum nemo infantem videt, qui simul non cognoscat eum ab alio homine genitum fuisse. Quum ergo Deus in productione mundi, nequaquam in suam agat substantiam, sed ex adverso extrorsum agat, & summa cum libertate, quantum quantumvis ejusmodi effectum contemplemur, nequaquam tamen in ejus idea ideam Dei, naturæ, & ejus attributorum videmus, etiamsi in ea videamus ideam causæ potentissimæ, præstantissimæque; sed quæ propterea nos nòn docet an Deus substantia sit corporea vel incorporea, aut aliis nobis incognitis prædita attributis.

Postremo observandum quoque est non prorsus reciproca ea esse, *effectus cognitio cognitionem causæ, & cognitio causæ cognitionem effectus involvit.* Fateor prius quodam modo & sensu semper verum esse; at poste-

posterius falsissimum esse ajo, præsertim si causas liberas inspiciamus. Exemplum infantis esto: nemo eum videt, qui patrem simul non videat. At finge tibi adultum hominem, & qui revera pater sit, tibi occurrere, sed absque filio infante, ut omnis conjecturæ suspicio tollatur, num eo inspecto patrem esse divinabis? Minimè gentium. Quid ita? Quia in potestate ejus fuit gignere vel non gignere filium. Falsum ergo prorsus est eorum quæ per se invicem intelligi non possunt, alterum alterius causam esse non posse; imo falsum ea quorum alterum alterius causa est, per se invicem necessariò & semper intelligi debere. Spero Cartesianos propter ejusmodi responsum gratias mihi acturos. Ejus vim & momentum si bene secum expendant, perspicient Spinosæ irrefutabile esse, ac si quid adversus hiscere audeat, semper idipsum quod in quæstione versatur, pro concesso sumpturum, id est τὸ ἐν ἀρχῇ petiturum.

Aliud adhuc responsionis genus eis subministrare possum adversus secundam Spinosæ demonstrationem, qua Dei à natura distincti existentiam tollere ex eo conatur, quod necessum esse putat, ut unicam planè in rerum universitate substantiam confiteamur. Ut evertatur primum quidem contendendum est, & ponendum Dei substantiam, & materiæ diversis ab invicem distingui attributis. Deinde per attributa intelligendum est

cum Spinosa, *Quicquid mens percipit essentiam substantiæ constituere.* Postremò adjungendum erit id quod ipsemet pronunciat,
defin. 3. & 4. *unumquodque substantiæ attributum per se concipi debere, quemadmodum & ipsa concipitur substantia.* His omnibus præsuppositis, & concessis, colligendum erit, duas igitur in rerum natura existere debere substantias diversis distinctas attributis, Deum & materiam. Quomodo? Quoniam certissimum est, & vel sole meridiano clarius, mentem nostram duo in rerum universitate attributa ejusmodi animadvertere, quorum unumquodque per se concipitur, adeoque per se unumquodque substantiæ sibi propriæ naturam constituit. Duo hæc attributa ipso fatente Spinosa extensio sunt & cogitatio. Regeret quidem, etsi unumquodque eorum per se concipiatur, adeoque substantiæ naturam constituat, nequaquam tamen alteram & alteram efficere substantiam. Sed ita respondere est sese dedere. Nam si unumquodque eorum attributorum per se concipitur, & per se simul essentiam constituit, quomodo fieri potest ut alteram & alteram non constituat substantiam? Id vidit Spinosa, & ut ei occurreret in scholiis, infœliciter admodum philosophatur. Ait diversitatem attributorum non constituere diversitatem substantiarum, *quia de natura substantiæ est ut unumquodque ejus attributum per se concipiatur.* At quid hoc ad rhombum? Nihil planè Imo quid turpius quam hoc effugium? gratis enim tantummodo id ipsum quod quæritur pro certo

certo & concesso sumit, unam scilicet substantiam plura attributa diversi generis habere. *Est*, inquit, *de natura substantiæ ut unumquodque ejus attributum per se concipiatur.* Supponis ergo unicam hanc substantiam plura & quidem diversa attributa obtinere, at idipsum est quod in controversiam vocatur, & ex eo jure merito negatur, quia unumquodque substantiæ attributum per se concipitur; ergo etiam per se solum constituere natum est & idoneum substantiæ sibi propriæ naturam. Ad hoc quid ille Atheus? Nihil, nisi quòd nos ad entis sui absolutè infiniti demonstrationem remittit. Sed nec istud objectionem solvit: Imo verò quum clarissimè animus meus duarum substantiarum diversis à se invicem distinctarum attributis existentiam percipiat, unoquoque earum attributo veræ substantiæ ideam & conceptum repræsentante; ergo etiam manifestum est me nullo modo cogi ad unius entis absolutè infiniti existentiam agnoscendam. Si enim ad ejusmodi substantiæ infinitis præditæ attributis existentiam agnoscendam cogeretur animus, nunquam planè duas à se invicem distinctas cogitare & percipere posset. Earum enim existentia res ejusmodi foret quæ manifesta contradictione implicaretur.

Secunda Spinosæ ad unitatem substantiæ universi astruendam demonstratio ejusmodi est ut duplex videri possit. Primum enim diversitatem substantiarum rectà petit, dein obliquè, infinitatem ejus scilicet asserendo. *prop. 4. & 5.*
Diversitatem tollere conatur ex eo quod si

 plu-

plures existerent substantiæ à se diversæ & distinctæ, oportet ergo ut inter se distinguantur diversitate attributorum, aut tantummodo diversitate affectionum. At si distinguntur tantum diversitate affectionum, re ipsa haud inter se distinguntur, quippe quæ in attributis essentialibus conveniunt. Præterea affectiones posteriores natura & ordine sunt sua substantia, illa ergo in se præcise considerata una & eadem apparebit. Si verò diversitate attributorum distingui dixeris, quid regeret Spinosa? Nihil planè. Hic enim hæret & mutus est ut piscis. Unum hoc mussat, *Conceditur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi substantiam.* Quasi verò? Equidem Spinosæ consecutio legitima foret, si diceretur solam diversitatem attributorum diversitatem substantiarum efficere. Illa equidem necessariò diversitatem substantiarum inducit, at non sola, nihil enim vetat plures esse substantias unius & ejusdem attributi, id est sibi invicem in attributis similes. Idem enim similitudo præstare potest quod ipsa præstat diversitas, modo hæ substantiæ similes seorsim existant, aut existere possint. Id vidit Atheus ad scholion proposit. 15. ibi enim revelare cogitur sui Atheismi arcanum, Cartesianam hanc nempe hypothesin, nullum dari inane spatium absque corpore, proindeque substantiam corpoream infinitam esse & indivisibilem. *Atque hoc omnes*, ait, *qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, imprimis ii qui negant dari vacuum.*

cuum. Vides, amice, quo pacto ex unitate illa infinita extensionis cujuscumque, suæ substantiæ unitatem fabricaverit Spinosa, id est, idolum suum. Patet ergo quotquot cum Democrito, Leucippo, Epicuro, & nostro Gassendo, ac demum celeberrimo Boylio Societatis Regiæ Londinensis ornamento, & curiosissimo naturæ totius indagatore, inane præter corpora, & inter corpora disseminatum esse putant, atque atomos varii generis, variæq; figuræ pro materia prima constituunt, impunè pseudo-demonstrationes Spinosæ ludibrio habere.

Ad infinitatem progrediamur. Conatur illam elicere ex eo, *quod non nisi unius attributi unica substantia existat. Erit er-* prop. 12.
go, inquit, *finita vel infinita. At finita esse non potest. Alioquin per definitionem secundam deberet terminari ab alia ejusdem natura, quæ etiam necessario deberet existere. Adeoque darentur duæ substantiæ ejusdem attributi, quod absurdum per propositionem quintam. Existit ergo infinita. Q. E. D.* Pudet me tam impudentis hominis meras nugas pro demonstrationibus jactantis. Scilicet pro concesso sumit unicam tantum esse posse unius & ejusdem attributi substantiam, quod tamen nemo sanus ei concesserit, nisi qui inane nullum cum Cartesio explodat. Demus tamen illi res ejusdem attributi unicam esse substantiam, nego propterea sequi illam esse infinitam. Erit ergo finita? etiam. Ergo, inquies, ab alia, quæ finita quoque erit,

 ter-

terminabitur, & ista ab alia, sicque in infinitum. Esto, nihil hic absurdi video. Annon perinde est Spinosæ numero infinitas substantias à se invicem distinctas credere, & unicam dumtaxat absolutè infinitam. Deinde nego si finita sit aliqua substantia, propterea eam ab alia ejusdem aut alterius attributi terminari debere. Neque obstat Spinosæ definitio, *Ea res finita dicitur quæ ab alia ejusdem generis terminari potest.* Cùm secundum illam sufficiat eam substantiam quæ finita dicitur posse tantum ab alia terminari, dummodo & per seipsam revera terminetur. Aliud longè est rem finitam talem ideo dici, quod ab alia terminari debeat, & aliud quod ab alia terminari possit. Alterum rerum aut substantiarum infinitam multitudinem inferre videtur, alterum minimè.

Instat Spinosa: *Cum finitum esse sit ex parte negatio, & infinitum absoluta affirmatio existentiæ alicujus naturæ. Sequitur ergo ex sola septima propositione (ad naturam substantiæ pertinet existere) omnem substantiam debere esse infinitam.* Idem Malbrancius argumentum affert ad probandum mentem prius Deum cogitare, id est ens infinitum, quam seipsam. Nimirum uterque unicam vult esse universi substantiam, quam uterque Dei nomine vocat: sed ejusmodi argumentum futile prorsus. Non perversam hanc loquendi formam in Atheo exagitabo. *Finitum est ex parte negatio, &c.* Hoc enim eum velle facilè divinamus, nos seu mentem nostram non posse rem aliquam *finitam* co-

cogitare, quin eo ipso aliquid de ejus substantia, id est, *infinitam* esse neget. Certè res ita se habet. Attamen facile est menti res aliquas cogitare & percipere minimè cogitando an *finita* sint vel *infinita*, imo innumeras ita cogitat. *Finitum* enim & *infinitum* vocabula sunt relativa quæ cogitationem reflexam & comparantem indicant. Nimirum mens id *finitum* cogitat, quod cum alia re quæ *infinita* videri potest, comparat, & vice versa *infinitum* id esse cogitat quod cum nulla alia re metiri & componere valet. Simplex ergo rei cujuscunque apprehensio & perceptio neque *infinitam* neque *finitam* repræsentat. Ergo ex adverso rem aliquam ut *infinitam* concipere non est absoluta existentiæ illius affirmatio; sed potius reflexa est & comparativa affirmatio. Delirat igitur. Spinosa cum ita colligit, ad naturam substantiæ pertinet existere, ergo infinita existit. Posttemo undenam hoc privilegium substantiæ præ modis & affectionibus ipsis? Si dicere, substantia necessariò existit, dicere est, infinitam existere, quidni de modis idem pronunciandum? ergo dicere motus existit, dicere est eum infinitum existere. Dolorem sentio, ergo infinitum dolorem sentio.

Et hoc vidit Spinosa, utque ei mederetur redit ad prioris demonstrationis de unitate substantiæ confirmationem. *Notandum est*, inquit, 1. *veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere præter rei definitæ naturam. Ex quo sequitur hoc* 2. *nempe, nullam definitionem certum aliquem*

 nu-

numerum individuorum involvere, neque exprimere, quando quidem nihil aliud exprimit quam numerum rei definitæ. Exempli gratia, definitio trianguli nihil aliud exprimit quam simplicem naturam trianguli, at non certum aliquem triangulorum numerum. Notandum 3. dari necessario uniuscujuscunque rei existentis aliquam causam propter quam existit. 4. Denique hanc causam propter quam aliqua res existit vel debere contineri in ipsa natura & definitione rei existentis, nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere, vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur quod si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa cur illa individua, & cur non plura, nec pauciora existant, &c. Iam quoniam ad naturam substantiæ pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere. At ex ipsius definitione ut jam ex nota 2. & 3. ostendimus, non potest sequi plurium substantiarum existentia. Sequitur ergo ex ea necessario unicam tantum ejusdem naturæ existere. Ista nihil ad Spinosianæ substantiæ unitatem faciunt. Ita enim, & quidem in oppositum sensum ex ejus observationibus nobis concludere licet. Definitio substantiæ simplicem illius naturam, aut ideam exprimit. Ergo non magis unius quàm plurium existentiam arguit. Ejus ergo definitio nullius est momenti ad ejus unitatem adstruendam. Quod autem ex ipsa substantiæ definitione non magis unius quàm plurium existentia sequatur nihil clarius. Nam qui dicit substantiæ naturam in eo sitam esse quod in se & necessario existat, neque hanc, neque istam, aut illam

po-

ponit substantiam, Ideam tantum substantiæ in genere delineat. Superest adhuc ut mens inquirat an idea illa uni vel pluribus convenire & aptari queat. Sed unde arcesses necessitatem & causam existentiæ plurium substantiarum? nullam aliam ajo causam assignari debere quam quod ita existant, & clarè mens videat eas existere, & quidem necessariò existere. Verbi gratia, videt necessum esse ut Deus existat, ut pote ens infinitè perfectum, videt etiam necesse esse ut materia existat, ut pote rem sine qua nihil à Deo factum fuisset.

Denique unitatem suam demonstrare pergit ex necessaria substantiæ cujuscumque indivisibilitate. Nam si omnis substantia indivisibilis, una est profectò. *Nullum*, inquit, *substantiæ attributum potest verè concipi ex quo sequatur substantiam posse dividi.* prop. 12. Credo equidem, sed quid vetat quo minus dividi queat etsi nullum ejus attributum divisibilitatem illius necessario inferat. Sufficit enim si minimè necessario excludat. *Verum*, inquit, *partes in quas divideretur vel naturam substantiæ retinebunt?* Retinebunt. *Ergo*, ait, *unaquæque pars debebit esse infinita per prop. 8.* Nequaquam, nam propositionem illam elidimus & subvertimus. *Erit causa sui per prop. 6.* Haudquaquam, si plerosque Cartesianos, & cæteros philosophos sequamur. Erit quidem sui causa, * si Epicurum audiamus, & Democritum, & Leucippum. At quid inde? Instat, *una substantia ab alia produci nequit.* Itane? Cur quæso? *Hoc demonstratur*, ait,

* *id est, juxta Spinos.* illud cujus essentia involvi existentiam, *per def.* 1.

ait, *ex absurdo contradictorio.* Qualenam ? *Si substantia ab alio produci posset, ejus cognitio à cognitione suæ causæ deberet pendere per axioma 4. adeoque per definit. 4. non esset substantia.* Ergo si definitionem istam respuimus nihil promoves tota argumentatione tua. Et verò quis tibi licentiam dedit substantiam ita definiendi. *Per substantiam intelligo id quod in se est, & per se concipitur, hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei à quo formari debeat.* Libenter concedo substantiam id esse *quod in se existit*, id est, quod nullo alio subjecto indiget ad existendum. Cætera verò quæ adnectit Spinosa negligere tam licet, quàm adjungere licuit illi: Sed donemus & integram Spinosæ suam definitionem : Transeat ergo. Verumtamen velim mihi ostendat siquidem una substantia ab alio producatur, necessariò hinc consequi ejus cognitionem à causæ suæ cognitione pendere. hoc enim nec video, nec videre possum. Equidem largior mentem non posse substantiam ab aliqua productam qua talem contemplari, quin ejus cognitio, causæ cognitionem involvat. Sed mens mea potest aliquam substantiam contemplari simpliciter ut substantiam, ut rem in se existentem, nesciens videlicet an producta sit nec ne. Imo potest eam per se concipere, & improductam credere, etsi producta fuerit.

Ita sanè respondebunt quotquot creationem universi tuentur, & Spinosam ipsum in exemplum adducent qui mundum uti rem improductam credidit, & per se concepit,

cepit, qui tamen minimè juxta ipſorum ſententiam increatus fuit & ingenitus.

At liberaliter cum Atheo illo agere libet. Concedo igitur nullam ſubſtantiam eſſe diviſibilem. Ergo unica tantum, eaque infinita exiſtit ſubſtantia. Minimè gentium. Sequitur duntaxat in omni & qualibet ſubſtantia aliam & aliam non ineſſe. Id eſt, ſequitur tantum illam eſſe indiviſibilem. Et hoc ipſum eſt quod Leucippi & Democriti diſcipuli volunt & contendunt, materiam ſcilicet congeriem eſſe innumerabilium *atomorum*, id eſt, ſubſtantiarum abſolutè indiviſibilium. Nihil enim aliud *atomus* quam indiviſibilis ſubſtantia.

Redit Atheus ad ſuam infinitatem: *Quo plus realitatis unaquaque res habet, eo plura ei conveniunt attributa.* prop 9. Minorem hanc propoſitionem reticet, Sed ſubſtantia extenſa, infinita eſt, & immenſa ratione ſuæ extenſionis, id eſt, ſuæ ſubſtantiæ, ergo infinitis prædita eſt attributis. Uno verbo, quo amplior & magis extenſa ſubſtantia eſt, eo plura ei adſcribenda ſunt attributa Sed heu tam ingens effatum alia ratione, quam ſola Spinoſæ authoritate comprobandum! nego enim & pernego quo aliqua ſubſtantia amplius extenditur, eo plura obtinere attributa. *Id patet*, inquit ille, *ex definitione quarta* Conſulamus ergo hanc definitionem. *Per attributum id intelligo quod intellectus de ſubſtantia percipit, tanquam ejuſdem eſſentiam conſtituens.* Nihil adhuc video quod ad attributorum multitudinem faciat pro amplitudine ſubſtantiæ.

Vi-

Video tantum sequi, si aliqua substantia maximè extensa sit, attributum illud ejus quod mens percepit essentiam ejus constituere, maximè quoque extensum fore, id est ejus extensionem, quæ attributum est substantiæ corporeæ, amplissimum esse.

Pervenimus tandem ad Spinosiani systematis acropolim, videlicet ad entis absolutè infiniti directam demonstrationem.
prop. 11. *Deus*, inquit, *sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodq; æternam & infinitam essentiam exprimit, necessario existit.* Tota hæc propositio, & quę ad ejus demonstrationem adjungit Spinosa, def. 6. tantummodo
defin. 6. nititur. *Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum umumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit.* Et definitionis istius explicatione, *Dico ens absolutè infinitum non autem in suo genere. Quicquid enim tantum in suo genere infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus. Quod autem absolutè infinitum est, quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit, ad ejus essentiam pertinet.* Rejice ergo hanc definitionem, ruit statim prop. 10. At cur rejiciam, inquies? Quia ipse Spinosa te eam rejicere debere docet. Loco enim infinitorum attributorum quæ de ente illo suo absolutè infinito modò affirmabat, quæque se illi adscribere simulabat, duo tantum illi concedit,
epist. 66. cogitationem scilicet & extensionem: *Apparet itaque*, ait ille in epistola ad nescio quem, *mentem humanam nulla alia præter hæc duo, cogitationem scilicet & extensionem, in-*

involvere atque exprimere. Ergo non est ens absolutè infinitum. Attamen illud ens corpus & spatium est. Spatium autem infinitè extensum est, infinita ergo substantia est. Pollet ergo infinita realitate: ergo infinitis tandem pollere debet attributis. Nihilominus minimè pollere nos docet ipse Spinosa. Ergo falsum est *ens absolutè infinitum* existere, falsum *omnem substantiam infinitam esse*, falsum illud, *quo plus realitatis unaquæque res habet eo plura obtinet attributa*; falsum denique totum systema Spinosianum. Neque dicas alia entis istius infiniti attributa te fugere & latere; nam si te latent, ad tuam certè substantiam minimè pertinent, aut ejus essentiam non constituunt, aut tandem tua substantia ad entis istius infiniti essentiam minimè pertinebit. Undequaque ergo infinitum nequaquam erit.

Ex his quid de necessitate istius entis absolutè infiniti in operando sentiendum sit, satis liquet, nullam scilicet esse; non entis enim nullæ sunt proprietates. Sed id melius videbis singula Spinosæ in hanc rem argumenta percurrens. Huc collimat prop. 16. *Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis sequuntur*. Sed tantū abest ut summā & absolutā Dei in agendo necessitatem hæc propositio inferat, summam è contra libertatem clarissimè infert. Si enim ex necessitate divinæ naturæ infinita modis infinitis sequi necessum est, ergo necessum est ut liberrimo modo agat. Alioqui liberè agendi modus infinitis illis modis qui ex divina natura sequuntur deesset, atque inter illos desideraretur.

Sed,

Sed, inquit, *Deì omnipotentia ab æterno fuit, & in æternum erit in eadem actualitate.* Quid hoc sit explicet Atheus? an intelligit omnipotentiam divinam eandem semper actu manere in Deo, id est, Deum semper actu esse omnipotentem? hoc si intelligit, libenter assentimur. An verò intelligit quod Dei omnipotentia ad idem semper, & eodem semper modo quo operatur, operandum determinetur? Ast istud ipsum est quod quæritur. Eodem spectat propos. 26. *Res quæ ad aliquid operandum determinata est, à Deo sic fuit necessario determinata; & quæ à Deo non est determinata, non potest seipsam ad operandum determinare.* Et prima & postrema pars hujus propositionis falsa est, & neutram probat Demonstratio adjecta, ait, *Id per quod res ad operandum determinantur, esse quid positivum, cujus preinde existentiæ & essentiæ Deus causa sit efficiens. Vnde & sequitur, quod si res quæ à Deo determinata non est seipsam determinare posset, Deus non esset causa efficiens essentiæ & existentiæ positivi illius per quod ad operandum determinatur.* Atqui licèt Deus sit causa efficiens *positivi* illius per quod res ad agendum determinantur, non propterea tamen necessum fuit ut à Deo ita determinentur; potuerunt enim aliter ab illo determinari. Deinde negamus res quascunque, nisi determinentur ad agendum à Deo, seipsas non posse determinare, modo seipsas determinandi virtute & potestate Deus ipse instruxerit. Ista quidem est Deum esse rerum omnium creatarum essentiæ & existentiæ causam, at

at non ſemper *immediatam* & *proximam:* nimirum *immediata* cauſa eſt cùm per ſe ſolum & immediatè agit atque operatur. Mediata verò & remota cauſa eſt, cùm agunt ea quæ effecit & produxit agendi virtute inſtructa. Objicit adhuc, *Quicquid in Deo eſt contingens dici non poſſe.* Agnoſco. Neque prop. 29.
enim libertas contingens eſt aliquid in Deo, ſed potius neceſſarium, & eſſentiale ejus attributum. Neque ejuſce attributi affectiones *contingentes* dici poſſunt, fluunt enim neceſſario ex illius natura. Verumtamen nulla earum eſt ad quam magis Deus adſtringatur quam ad aliam, vel aliam. Juvat integram Sophiſtæ propoſitionem, & ejus demonſtrationem tranſcribere. *In rerum natura nullum datur contingens, ſed omnia ex neceſſitate divinæ naturæ determinata ſunt ad certo modo exiſtendum & operandum.* Demonſtratio. *Quicquid eſt in Deo eſt: Deus autem non poteſt dici res contingens, nam neceſſario non vero contingenter exiſtit. Modi deinde divinæ naturæ ex eodem etiam neceſſario, non vero contingenter ſecuti ſunt. Porro horum modorum Deus non tantum eſt cauſa quatenus ſimpliciter exiſtunt, ſed etiam quatenus ad aliquid operandum determinati conſiderantur. Quod ſi à Deo determinati non ſint, impoſſibile non vero contingens eſt ut ſeipſos determinent, & contra ſi à Deo determinati ſint, impoſſibile, non vero contingens eſt ut ſeipſos indeterminatos reddant. Quare omnia ex neceſſitate divinæ naturæ determinata ſunt, non tantum ad exiſtendum, ſed etiam ad certo modo exiſtendum, & operandum, nullumque*

da-

datur contingens. Q. E. D. Infinitum esset omnia hujusce pseudo-demonstrationis vitia detegere, & emendare. Supponit primum in Deo esse, quicquid est. Cum ex adverso præter Deum materiæ substantiam existere censeamus. Deinde & illa nititur unitate & infinitate & indivisibilitate substantiæ, quam refellimus. Præterea sophistica planè est, & consequentia ejus nulla. Non enim, quanquam Deus contingens non sit, sequitur quicquid in Deo est, non contingens quoque esse. Aut si ejusmodi consequentia recta est & valida, eadem ostendam, quicquid in Deo est, substantiam esse, adeoque nullos existere modos. Quicquid est, in Deo est, sed Deus substantia est, & non modus, ergo quicquid est, substantia est, & non modus. Scilicet hæc argumentatio eo nititur pseudo-axiomate, quod apud plerosque Theologos receptum est, quicquid in Deo est, ipse Deus est. Id autem falsissimum planè, & pro falsissimo Spinosa habere debet. Adde quod hæc demonstratio supponit adhuc quod quicquid est, qualecunque sit, & essentiam & existentiam suam à Deo mutuatur. Fateor quicquid in Deo est, ab ipso pendere quoad essentiam simul & existentiam. Accedit adhuc illam cum falsitate absurditatem conjungere. Nam quid absurdius quàm existimare & affirmare modos divinæ naturæ ad operandum determinari, quasi modi ipsi quicquam operarentur, cùm è contra modi ipsummet operari, aut ipsæmet operationes sint. Agens sive subjectum aut sub-

ſubſtantia ipſa, vel Deus operatur, ejus verò operationes modi ſunt ejus naturæ. Denique ſupponit illa Deum non aliter quàm neceſſitate invictâ creaturas omnes ad agendum determinare; ac tandem eum nullas creare poſſe, ſimul indeterminatas, & tamen ſeſe ipſas determinandi poteſtate imbutas & donatas. Addere poſſem nihil libertati divinæ aut humanæ officere etiamſi omnia à Deo determinata ſint ad certo modo exiſtendum & operandum. Revera enim quæ libertate prædita ſunt, ut talia exiſterent, & juxta hunc libertatis modum operarentur adeo producta fuere, & determinata.

Sophiſtæ quidam quos audio *Spinoſiſmum* intus fovere & latenter obtrudere, objiciunt, ſi datur in Deo libertas agendi vel non agendi, igitur in æternum hanc facultatem minimè operaturam. Quomodo? Quia æterna eſt non agendi facultas. Nunquam ergo aget. Quid nugis illis inſanius? Putant imperiti illi libertatem, quando facultas non agendi dicitur, re vera *non agere* pro objecto ſuo habere. Cùm è contra ſignificetur tantum illam facultatem poſſe hoc vel illud agere, hoc modo vel iſto agere. Omnino fieri nequit ut divina libertas planè ab omni operatione ceſſet. Sed poteſt vel hanc, vel iſtam, vel aliam pro arbitrio efficere.

Inſtant omnem operationem, ac modum omnem operandi æternas res eſſe adeoque planè neceſſarias. Æternas inquam. Alioquin *aliquid de novo fieret*. Id eſt, *nihil fieret*

aliquid. Sed nihil aliquid fieri nequit. Nugæ adhuc. Cùm vulgò dicimus *ex nihilo nihil fieri* id tantum intelligimus de vero ente, de substantia, seu de re quæ verè & propriè & in se existit, minimè verò de actionibus, aut actionum modis quæ nec sunt entia, nec ullam uti substantiæ ipsæ, propriam habent subsistentiam. Sed agere, inquiunt, vel non agere, eodem modo quo aliquid & nihil de se invicem negantur, sibique opponuntur. Nequaquam, nihil enim enti opponitur, uti rei quæ propriam habet existentiam; actioni verò ut rei quæ nullam propriam habet existentiam. Clarissimè autem ea distinguntur quorum unum propriam habet existentiam, alterum minimè, ergo etiam diverso modo diversaq; ratione nihilo opponuntur. Verùm, inquies, nonne Deus necessarium agens est? nonne hoc vel illud necessariò operatur? respondeo, Deum & necessarium agens esse, & liberum simul, at diverso respectu: necessarium agens est quia fieri nequit quin hoc vel illud operetur, & non aliquo modo, vel isto, vel illo operetur; liberum verò quia fieri potest, & quotidie accidit ut hoc potius quàm illud, aut isto quàm illo modo operetur. Ostendant Spinosiani Deum *ad unum hoc* præ isto insuperabiliter determinari. Hîc se viros præstent. Vides tandem, amice, profligatam omnino & eversam Spinosæ machinam. Plura adderem, si non epistolam scriberem. Interim rogo te si quid in ea desideres, quod facere possit ad Spinosæ perfectam refutationem, benignè moneas, & indices. Vale.

Amstelodami, 2 Cal. Septemb.

Fautes à corriger.

Pag. 1. *lin*. 15. non pas un, *lis*. non pas même un. *p*. 48. *l*. 19 leur sens, *l*. le sens. *p*. 51. *l*. 2. respect, *l*. rapport. *p*. 53. *l*. 5. seroit. *l*. fût. *p*. 79. *l*. 13. en, *l*. à. *p*. 92. *l*. 7. renfermées, *l*. reformées. *p*. 128. *l*. 24. essentielles, *l*. essentiels. *p*. 132. *l*. 11. esprit, *l*. cerveau. *p* 134. *l*. 20 un tiers, *l*. un quatriéme. *p*. 145. *l*. 12. tant, *l*. tout. *p*. 185. *l*. 5. en dehors, *l*. au dehors. *p*. 193. *l*. 25. ne dirai-je, *l*. je ne dirai. *p*. 201. *l*. 14. avance, *l*. aucune. *p*. 202. *l*. 7. toutes notions, *l*. toutes les notions. *p*. 211. *l*. 5. parties, *l*. partis. *p* 235. *l*. 23. necessité, *l*. suite.

Ad Epistolam.

Pag. 245. *lin*. 3. *post* quicquid *adde* sit. *ibid*. *l*. 20, *&* 21. assertiones, *l*. affectiones. *p*. 246. *l*. 12. *post* audeat, *adde hoc*, Me enim quod attinet, eam audacter inficior, & ad eam cum Episcopio respondeo, *à se esse non magnam dicit perfectionem, sicut neque esse singularem perfectionem dicit. Quid enim singulare habet rudis, bruta & indigesta moles supra nihilum, sed à se esse cum tali perfectione ut in omnia alia agere possit, & à nullo pati necesse habeat, id perfectionem veram quin indicat extra dubium est*. Epist. præst. vir. epist. 407. *p*. 247. *l*. 18. vade, *l*. unde.

